EMMANUELIS LEVINAS

APIE DIEVĄ, ATEINANTĮ Į MĄSTYMĄ

ALK | Aidai

APIE DIEVĄ,
ATEINANTĮ
Į MĄSTYMĄ

Emmanuelis Levinas

APIE DIEVĄ, ATEINANTĮ Į MĄSTYMĄ

Iš prancūzų k. vertė Agnė Judžentytė,
Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė,
Aušra Pažėraitė

Įvadą ir paaiškinimus parašė,
vertimą redagavo ir žodynėlį sudarė
Nijolė Keršytė

AIDAI
MM

UDK 1(44)
Le 379

Versta iš: Emmanuel Lévinas,
De Dieu qui vient à l'idée,
Paris: J. Vrin, 1992

Knygos leidimą remia

Prancūzijos užsienio reikalų ministerija,
Prancūzijos ambasada Lietuvoje,
Prancūzų kultūros centras
(Oskaro Milašiaus programa knygų leidybai remti)

Cet ouvrage, publié dans le cadre
du Programme de Participation à la Publication Oscar Milosz,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Lituanie et
du Centre Culturel Français

ir
Atviros Lietuvos fondas

ISBN 9955-445-15-7

TURINYS

KITAS VEIDAS

Aš nieko nenorėčiau apibrėžti remdamasis Dievu, nes tai, ką pažįstu, yra žmogus. Kaip tik Dievą galiu apibrėžti remdamasis žmogiškais santykiais, bet ne atvirkščiai.[1]

Atrodo, negrįžtamai iš Lietuvos išėję intelektualai vis dėlto sugrįžta savo darbais. Arba mes mėginame juos, toli nukeliavusius, pasivyti savo mintimi. Šios knygos vertimas kaip tik ir yra pastanga susigrąžinti vieną jų – leisti prabilti lietuviškai iš Lietuvos kilusiam nelietuvių filosofui.

Pačioje Emmanuelio Levino bio-grafijos pradžioje „įrašyta" kitybė: jo „bio" iškyla kaip esmiškai nevienalytis, stokojantis pirmapradiškumo vienovės, kaip esmiškai „grafiškas" (jei raštą, grafemą suvoksime kaip kitybės ženklu paženklintą „lauką"). Levinas gimė 1906 m. Kauno žydų šeimoje ir išaugo rusų kultūros aplinkoje. Tuo metu Lietuva buvo carinės Rusijos provincija, o kartu Rytų Europos dalis, kurioje judaizmas buvo pasiekęs aukščiausią dvasinį išsiplėtojimą. Levino tėvų karta išsaugojo Rytų Europos žydų tradiciją ir nesiliovė mokiusi savo vaikus hebrajų kalbos, tačiau jų ateitį, kad ir kokia netikra ši būtų, matė neatsiejamą nuo rusų kalbos bei kultūros. Tad Kauno žydų šeimose su vaikais kalbėtasi rusiškai. Levino tėvas buvo knygyno savininkas, todėl dar būdamas vaikas Levinas turėjo progos susipažinti su didžiaisiais rusų kultūros autoriais (Puškinu, Gogoliu, Lermontovu, Dostojevskiu, Tolstojumi). Toji pažintis tapo dar gilesnė, kai Levinų šeima persikraustė į Charkovą, kur jis pradėjo mokytis licėjuje. Kaip prisipažįsta pats Levinas, „dva-

[1] Levinas E., *Transcendance et Hauteur*, in: *Bulletin de Société francaise de Philosophie*, 1962, n° 3, p. 110.

singumo esmė man glūdėjo ne jo mistiniuose pavidaluose, bet labai dideliame susidomėjime knygomis, ir tai buvo itin būdinga 'lietuviškajam judaizmui'"[2]. 1917 m. revoliucinis perversmas bei po jo kilęs pilietinis karas Rusijoje gąsdino pasiturinčią Levinų šeimą. Licėjuje besimokantis jaunuolis neliko abejingas revoliucinėms naujo ateinančio pasaulio pagundoms, tačiau netapo karingu jų gynėju. Jo tėvai laikėsi tradicinių nuostatų ir manė, kad studijos – visų svarbiausia, todėl stengėsi apsaugoti savo vaikus nuo politikos. Tad vos pasitaikius progai, 1920 m. Levinų šeima parkeliavo į tuomet jau nepriklausomą Lietuvą. Sugrįžęs į normalų gyvenimą, Levinas jautėsi kažko netekęs, tarsi Istorija Rusijoje būtų toliau vykusi, tik jam nedalyvaujant, tarsi „prasivėrusi mesianistinė era"[3] būtų vėl užsivėrusi. Jaunasis Levinas troško ištrūkti iš provincijos į platųjį pasaulį. Po trejų metų, nors ir mokėjęs lietuvių kalbą (yra išlikęs netgi vienas lietuviškai rašytas Levino straipsnis[4]), tačiau lietuvių kultūroje šaknų neįleidęs jaunuolis tolesnėms studijoms pasirinko Prancūziją, tuo metu Lietuvai savo dvasia artimiausią miestą Strasbūrą, į kurį studijuoti, beje, vykdavo ne vienas jaunas lietuvių intelektualas.

Levino tvirtinimu, filosofinėms studijoms jį paskatino būtent rusiška lektūra, ypač Dostojevskio bei Tolstojaus romanai, kuriuose keliami pamatiniai klausimai, „nerimo, esminio dalyko – religinio nerimo, tiesa, skaitytino kaip gyvenimo prasmės paieška, persunktos knygos"[5]. Lietuvos licėjuose pagal rusišką tradiciją nebuvo studijuojama filosofija, tačiau juose buvo „gau-

[2] Poirié F., *Emmanuel Lévinas (Qui êtes-vous?)*, Lyon: La Manufacture, 1987, p. 67. Čia ir toliau Levino biografija pateikiama remiantis šioje knygoje spausdinamu F. Poirié interviu su Levinu.

[3] *Ibid.*, p. 68.

[4] Levinas E., „Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje", in: *Vairas*, 1933, Nr. 7/8, p. 271–280 (perspausdinta: *Naujasis Židinys*, 1995, Nr. 11, p. 816–823).

[5] *Ibid.*, p. 69.

sybė metafizinio nerimo"[6]. Kita vertus, į filosofiją Leviną vedė judaistiniai tekstai (Talmudas, rabinistiniai komentarai). Tad vos mokėdamas prancūzų kalbą (po daugelio metų jis prisipažins būtent šioje kalboje jaučiąs „žemės syvus"), persiėmęs tiek rusų, tiek judaizmo tradicijų nuolat palaikomu metafiziniu rūpesčiu dėl religijos bei etikos, Levinas įleidžia šaknis Vakarų filosofijos dirvoje, drėkinamoje iš esmės kitokių – ontologinių klausimų – šaltinių. Tačiau tai dar tik kelio pradžia, kuriame prieštara tarp skirtingų tradicijų bei vertybinių orientacijų gali būti vos nujaučiama. Šiame kelyje Levinas aptinka posūkį, nuo kurio, kaip jam atrodo, neįmanoma išsisukti, – fenomenologiją[7]. Fenomenologija Leviną sudomina kaip nauja mąstymo galimybė nuo vienos idėjos pereiti prie kitos, nauja galimybė kitaip negu indukciniu, dedukciniu bei dialektiniu metodu išrutulioti sąvokas; galimybė aprašyti mąstymo intencijas, stengiantis išvengti to, kad žiūra būtų apakinta matomo dalyko. Husserlis Levinui tuo metu buvo, kaip sakydavo pats apie save žymusis fenomenologijos mokytojas, „amžinas debiutantas filosofijoje", tačiau kartu galintis tvirtai suformuluoti dalykus, dėl kurių dar nėra tikras. 1928–1929 m. Levinas Fribourg-en-Brisgau lankė Husserlio seminarus. Tačiau, atrodo, dar didesnis atradimas už Husserlį Levinui buvo Heideggeris ir būdas, kuriuo šis Husserlio mokinys pratęsė ir transformavo jo nurodytą kelią savo veikale *Sein und Zeit*: fenomenologinis jausenos būvių aprašymas, nauja prieiga prie kasdienybės, garsioji ontologinė skirtis tarp būties ir buvinio. Grįžęs į Prancūziją 1930 m. Levinas parašė disertaciją, pavadintą *Intuicijos teorija Husserlio fenomenologijoje*. Ji buvo išleista atskira knyga ir kartu su po metų atliktu Husserlio knygos *Karteziškos meditacijos* vertimu

[6] *Ibid.*, p. 69.

[7] Levinas fenomenologiją vadina *incontournable*, dvejopą šio žodžio reikšmę lygindamas su rusišku žodžiu *необходимое* (žr. *Ibid.*, p. 73).

(versta kartu su G. Pfeifer) pasitarnavo fenomenologijos išpopuliarinimui Prancūzijoje, kur ji tuo metu buvo beveik nežinoma.

Baigęs studijas Strasbūre, Levinas persikėlė į Paryžių ir įsidarbino Visuotinės izraelitų asociacijos mokyklinės veiklos administracijoje. Ši asociacija užsiėmė edukacinio pobūdžio veikla, rūpindamasi izraelitų, gyvenančių šalyse, kur jie dar neturėjo pilietinių teisių, emancipacija. Paryžiuje Levinas lankė Leono Brunschvicgo, epizodiškai Aleksandro Koževo seminarus, dalyvavo filosofiniuose susitikimuose Gabrielio Marcelio namuose. Čia jis pradėjo rašyti straipsnius, kuriuose vis labiau ryškėjo artėjančio karo baimė ir „būties nuovargis". Hitlerizmo nuojauta stiprėjo vis labiau nepasitikint ontologija. Susižavėjimas Heideggeriu ėmė konfliktuoti su siaubu, kilusiu dėl šio filosofo suartėjimo su nacionalsocialistais. „Ar mano gyvenimas kartais nepraėjo tarp nuolat nujaučiamo hitlerizmo ir hitlerizmo, kurio neįmanoma pamiršti?" – pats savęs klausia Levinas[8]. O vėliau gimė įsitikinimas, kad Auschwitzo nusikaltimai subrendo būtent „transcendentalinio idealizmo kultūroje"[9].

1939 m. Levinas buvo mobilizuotas kaip rusų–vokiečių vertėjas. Netrukus su besitraukiančia prancūzų armija jis paimamas į nelaisvę ir išvežamas į Vokietiją, į karo belaisvių stovyklą. Nors ir priskirti specialiai grupei, žydai čia nepatyrė koncentracijos stovyklų siaubo, nes karo belaisvių stovyklas gynė Ženevos sutartis. Šalia priverstinio darbo jie turėdavo laiko skaitymams, galėdavo gauti siuntinius bei laiškus iš artimųjų kaip ir visi prancūzų belaisviai. Stovykloje Levinas netgi pradėjo rašyti antrąją savo knygą *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* [*De l'existence à l'existant*], kur apie būtį kalbama ne heidegeriška *es gibt* – savidavos, dovanojimo, gausos prasme, bet kur ji suke-

[8] *Ibid.*, p. 83.
[9] *Ibid.*, p. 84.

lia anonimiškos, monotoniškos ir beprasmės egzistencijos *il y a* [„yra"] siaubą, pasireiškiantį kaip manojo „aš" perteklius. Iš anonimiškos egzistencijos beprasmybės subjektas gali išeiti per „būtį kitam". Kitas asmuo – tai kaip tik išėjimo iš savęs, o kartu ir iš būties galimybė. Šioje knygoje užsimezga tai, kas bus išplėtota, mąstoma ir permąstoma vėliau, kas nuolat eis iš vienos knygos į kitą, iš vieno straipsnio į kitą.

Po karo Levinas paskiriamas Paryžiaus *École Normale Orientale*, rengusios mokytojus anksčiau minėtajai izraelitų asociacijai, direktoriumi ir dirba joje 15 metų. „Aš visada buvau žydas! Tuo noriu pasakyti, kad mano širdžiai visada buvo artimas religinis bei istorinis judaizmo nutikimas [*aventure*] ir aš jį laikiau centriniu žmogiškumo nutikimu. Aš pats nebuvau Auschwitze, tačiau ten praradau visą savo giminę"[10]. Praėjus keleriems metams po karo pabaigos, Levinas susipažino su didelę įtaką jam padariusiu judėjų tekstų bei Šventojo Rašto aiškintoju p. Šušani [*Chouchani*]. Tai buvo visom prasmėm nepaprasta ir neįprasta asmenybė (kurios net tikro vardo niekas nežinojo), pradedant valkatos išvaizda, keistu gyvenimo būdu ir baigiant neįtikėtino platumo erudicija, atmintimi bei protu. Šušani mintinai mokėjo visą žodinę tradiciją, atsiradusią per Šv. Raštą, visą Talmudą ir visus jo komentarų komentarus. Kursuose, į kuriuos buvo priimtas Levinas, Šušani priešais save niekada nelaikydavo jokios knygos, bet galėdavo pastebėti mokinio skaitomo teksto praleistą eilutę. Iš Šušani perimta patirtis tik sutvirtino Levino įsitikinimą, kad tai, kas giliau už sąmonę, už vidujybę, yra būtent knygos. Paveiktas šių pamokų, Levinas pats ėmėsi kai kurių Talmudo tekstų komentarų tiek žodiniu, tiek rašytiniu pavidalu. Tiesa, jis niekada nepretendavo pamėgdžioti savo mokytoją,

[10] *Ibid.*, p. 130. Čia Levinas turi omenyje savo tėvų šeimą, pasilikusią Lietuvoje. Levino žmona per karą išsigelbėjo ją slėpusių seserų vienuolių iš Orleano dėka.

aiškiai suvokdamas, jog tai neįmanoma. Savo knygose Talmudo tekstus Levinas dažniausiai komentuoja netgi ne tradiciniu rabinistiniu būdu, bet veikiau kaip filosofas fenomenologas. Tradicija jo komentaruose nėra absoliuti vertė, nekvestionuojama prielaida ar autoritetas, nors jis ją priima kaip savą, kaip tikintysis. Anapus tikėjimu priimtos tiesos jis ieško objektyviai perteikiamos, racionalizuotos ar veikiau fenomenologiškai pateisintos tiesos, kai mėginamas išsakyti kiekvienos prasmės kontekstas, ją suponuojantys intelektiniai veiksmai bei dvasinė atmosfera. Levinas neįrodinėja Biblijos eilutėmis, bet jomis iliustruoja savo mintį, pasitelkdamas seną išmintį. Levinas įsitikinęs, kad Biblija esminga mąstymui ir kad jos mokymas, pagal kurį žmogus yra tas, kuris myli savo artimą, o artimo meilė – prasmingo gyvenimo apraiška, yra pamatinė mintis, iš esmės dar fundamentalesnė už tiesą, suvokiamą kaip objektų pažinimas.

Levinas visą savo gyvenimą liko ištikimas fenomenologiniam metodui, nepaisant tam tikros kritikos ar atsiribojimo Husserlio ar Heideggerio atžvilgiu. Tai liudija ir po karo išleisti jo kursai, skaityti Jean Wahl Filosofijos koledže ir pavadinti *Laikas ir kitas* [*Le Temps et l'Autre*], taip pat 1961 m. parašyta daktaro disertacija, išleista atskira knyga *Totalybė ir begalybė* (*esė apie išorybę*) [*Totalité et infini*]. Levinas nepasidavė po karo Prancūzijoje paplitusių ir ypač išpopuliarėjusių marksizmo, egzistencializmo, struktūralizmo idėjų žavesiui. Jį labiau traukė tuo metu jaunų fenomenologų (Maurice'o Merleau-Ponty, Paulio Ricœuro) tyrinėjimai, taip pat kai kuriomis savo idėjomis artimi filosofai bei rašytojai (Leon Brunschwig, Maurice Blanchot, Jean Wahl, Jacques Derrida, Franz Rosenzweig, Martin Buber, rusų romanistas Vassilij Grossman, žydų romanistas Agnon). Iš vieno universiteto Levinas buvo kviečiamas dirbti į kitą (Poitiers, Nanterres), kol 1976 m., po trejų dėstytojavimo metų Paryžiaus Sorbonos universitete, išėjo į pensiją ir tapo garbės profesoriu-

mi. Per tą laiką Levinas išleido daugiau negu dešimt skirtingo pobūdžio straipsnių rinkinių, tarp kurių yra keletas, kuriuose sudėtos jo paskaitos apie Talmudą, daugelį metų reguliariai skaitytos prancūziškai kalbančių žydų intelektualų kolokviume: *Keturi talmudiniai skaitymai* [*Quatre lectures talmudiques*] (1968), *Nuo sakralumo prie šventumo* [*Du sacré au saint*] (1977), *Biblinės eilutės anapusybė* [*L'Au-delà du verset*] (1982). 1974 m. išėjo viena reikšmingiausių (šalia *Totalybės ir begalybės*) jo knygų *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*]. Tai bene tobuliausia knyga ta prasme, kad joje išvengta „ontologinės kalbos“, kurios dar gausu ankstesniame veikale *Totalybė ir begalybė*.

Jūsų rankose, gerbiamas skaitytojau, laikomas straipsnių rinkinys pirmą kartą pasirodė 1982 m. pavadinimu *De Dieu qui vient à l'idée*[11]. Tai skirtingu metu ir įvairiomis progomis rašyti straipsniai, atrodo, parinkti ir sujungti kelių Levino filosofijai esminių temų pagrindu. Apie šią knygą Levinas sako: „Tikroji, nepaneigiama vertė [...] – tai šventumo vertė. Šventumas priklauso anaiptol ne nuo netekčių, jis glūdi įsitikinime, kad visur kitam reikia užleisti pirmą vietą – pradedant fraze „aš tik po jūsų“, sakoma prie atvertų durų, baigiant kone neįmanomu (tačiau Šventumas to reikalauja) pasirengimu mirti už kitą. Šioje šventumo laikysenoje slypi tokia įprastos, natūralios dalykų tvarkos, daiktų bei gyvos būtybės ontologijos tvermės būtyje apgrąža, kad man tai yra akimirka, kai per žmogiškumą anapus būties Dievas ateina į mano mąstymą. [...] Jei norite, situacija, kai Dievas ateina į mąstymą, anaiptol nėra nei stebuklas, nei noras suprasti kūrimo paslaptį. Argi sukūrimo idėja yra pirmo-

[11] 1986 m. išėjo antras šios knygos leidimas (iš emės niekuo nesiskiriantis nuo pirmojo), pagal kurį ir atliktas vertimas į lietuvių kalbą.

ji? Dieviškumo sukeliamas smūgis, imanentinės sąrangos, kurią galiu aprėpti, kurią galiu gauti iš savo mąstymo ir kuri gali tapti manoji, pertrūkis – tai kito asmens veidas“[12].

Levinui dar gyvam esant buvo parašyta begalė straipsnių, studijų, disertacijų apie jo filosofiją bei jo filosofijos įtakoje. Jo garbei išleistas ne vienas įvairių autorių rinkinys[13], kelios su Levinu darytų interviu knygelės, kuriose plačiai aptariama jo filosofija[14]. Prieš keletą metų išėjo antras knygos, kurią sudaro vien Levinui skirtų darbų bibliografija, leidimas[15]. Taip jau dažnai atsitinka, kad tai, kas Vakaruose seniai yra tapę nuoseklių studijų objektu, mums tebėra naujas atradimas. Šiuo atveju galima būtų kalbėti apie savęs pačių atradimą – vienos iš mūsų kultūros dalies atradimą, kuri kažkada atrodė marginalinė ir nereikšminga kaip garstyčios grūdelis, bet, sudygusi vakarietiškos kultūros dirvožemyje, virto milžinišku medžiu. Ir štai vienas iš to medžio vaisių sugrįžta ten, iš kur kilo jo sėkla.

ATEINANTI BEGALYBĖ

Filosofinė Levino laikysena artima heidegeriškai – *jau* apmąstytuose dalykuose iškelti *dar* neapmąstytus. Dar neapmąstytą sritį filosofijos istorijoje Heideggeris nusako užmaršties sąvoka, o

[12] *Ibid.*, p. 93.

[13] Tarp jų vieni reikšmingiausių: *Emmanuel Lévinas* (ser. *Les cahiers de La nuit surveillée*), Paris: Verdier, 1984; *Emmanuel Lévinas* (ser. *Les cahiers d'Herne*), Paris: ed. de l'Herne, 1991; Bernasconi R. & Critchley S., *Rereading Lévinas*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991.

[14] Be jau ne kartą čia cituotos knygelės, prieš tai 1982 m. išėjo interviu knygelė *Éthique et Infini*. Tai vienintelė iki šiol į lietuvių kalbą išversta Levino knyga: Levinas E., *Etika ir begalybė*, vert. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1994.

[15] Burggraeve R., *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1985 avec complément 1985–1990)*, Louvain: Peeters, 1990.

Levinas kalba apie „ligą“. Vakarų metafizikos istoriją jis regi kaip alergijos kitybei istoriją, kurioje bet koks kitas (proto, logoso, mąstymo, ego ar to paties kitas) buvo arba atmetamas kaip svetimkūnis, arba asimiliuojamas. Levino įsitikinimu, ontologinis mąstymas, būties mąstymas savo esme yra bet kokią kitybę redukuojančios tapatybės mąstymas. Kone kiekvienas straipsnis, kiekviena jo knyga prasideda ontologinio mąstymo kritika. Šia kritika jis nesunkiai įsikomponuoja į įprastą vadinamosios postmodernizmo filosofijos foną. Tačiau kelias, kurį Levinas pasirenka šiame kritiniame fone, būdas, kuriuo jis siekia mąstyti kitybę – kitą asmenį kaip absoliučiai kitą ir Dievo kitybę, arba transcendenciją, absoliučią anapusybę – atveria visiškai kitokį postmodernizmo filosofijos veidą negu tas, kurį dažnai piešdavo ir kuriuo net gąsdindavo, tarsi laikydami rankose Gorgonės Medūzos galvą, lietuvių intelektualai.

Levino filosofijoje esama nuolatinės – kartais akivaizdžios, kartais numanomos – paralelės tarp *Dievo (Begalybės idėjos)* ir *kito asmens kitybės* apmąstymų. Šios dvi pagrindinės Levino filosofijos temos tarsi persikloja ir viena aiškina bei grindžia kitą, kurdamos prasmines įtampas. Šių įtampų žaismas ryškėja jau pačiame knygos pavadinime *De Dieu qui vient à l'idée*[16]. Jo daugiaprasmiškumą galima išskleisti keliais klausimais: koks yra Dievo ryšys su mąstymu? ką reiškia, kad Dievas *ateina* į mąstymą, į idėją? koks yra Dievo ryšys su mintimi, idėja? ką reiškia Dievo idėja?

Į šiuos klausimus savo knygoje Levinas ieško atsakymų kaip filosofas, o ne kaip teologas. Jis nesiremia apreikštomis religinėmis tiesomis kaip mąstymo atramos tašku, bet kelia filosofinį klausimą – prasmės klausimą: kokią prasmę žmogui turi ar gali turėti Dievas ar Jo idėja? Levinas iš karto atsiriboja nuo

[16] Apie knygos pavadinimo vertimą žr. *Pratarmė antram leidimui*, 1 red. past.

tradicinių samprotavimų apie Dievą tiek filosofijoje, tiek teologijoje, kur Dievo klausimas neatsiejamas nuo ontologinių klausimų ir traktuojamas kaip aukščiausia būties apraiška – *ens supremum*. Dievas, mąstomas kaip būtis (aukščiausia būtybė), prilyginamas mąstančiai būtybei ir pajungiamas jos pažintinėms galioms, todėl atsiribojimas nuo ontologijos tolygus atsiribojimui nuo gnoseologijos, nuo pažinimo klausimo, iškeliančio neišvengiamą alternatyvą: arba racionalus mąstymas, arba iracionalus tikėjimas, arba filosofų Dievas, arba Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas. Užklausdamas šią alternatyvą, Levinas kelia hipotezę: galbūt galima kalbėti apie prasmę anapus (iki) būties ir racionalaus proto, apie transcendencijos (Dievo) prasmę už tapatybės, sąmonės, suvokiamumo protu ribų[17].

Levino keliamas Dievo klausimas įrašomas ne į Vakarams įprastą krikščionišką tradiciją, kurios kertinis akmuo – žmogiškame asmenyje įsikūnijęs Dievas (Kristus), bet į ikikrikščionišką (judaistinę bei pagonišką antikinės filosofijos) tradiciją bei įvairius jos pavidalus krikščioniškoje epochoje. Antroji tradicija, žinoma, nebūtinai prieštarauja pirmajai, tačiau joje Dievo ir asmens apmąstymas juda aplinkkeliais. Du pagrindiniai atspirties taškai, kuriais pasiremiama tik kaip tam tikra atrama tolesniam mąstymo šuoliui, yra platoniškoji Gėrio, esančio anapus būties, idėja ir dekartiškoji begalybės, žyminčios baigtinės būtybės sukurtumo pėdsaką, idėja (pirmoji – ikikrikščioniška, antroji susijusi su judaistiniu krikščionybės aspektu). Aukščiausias Gėris Platono filosofijoje yra beasmenis, tačiau jam pasiekti – nors tik kaip „tarpinis“ ėjimo etapas, tik kaip viena iš pakopų, kuri peržengiama – reikalingas kitas žmogus („mylimasis“)[18]. Descartes'o begalybės idėja aptinkama visiškoje vienatvėje, tačiau

[17] Žr. str. *Dievas ir filosofija* (čia ir toliau nurodomi šios knygos straipsnių pavadinimai ir puslapiai).

[18] Plg. dialogus *Puota, Faidras.*

ji ženklina subjekto, kaip baigtinės ir ribotos imanencijos, ryšį su jį pranokstančia begaline transcendencija. Tiesa, šis absoliučios išorybės ryšys su subjekto vidujybe Descartes'o filosofijoje lieka vien teorinėje plotmėje ir nepereina į praktinę – veiksmo, intersubjektyvumo, etikos plotmę.

Levinas iš naujo mėgina apmąstyti Begalybės idėjos prasmę baigtinėje būtybėje, tačiau ne dekartišku (loginiu dedukciniu), o fenomenologiniu metodu. Vienas šio metodo principų yra toks: „tam, kad būtų atrastas apmąstomų dalykų racionalumas, būtina rasti būdą, kuriuo *apmąstomas dalykas* [...] reiškiasi *mąstyme*“[19]. Čia iš esmės keliamas transcendentalinis uždavinys: užklausiama ne dalyko esmė, kurią būtų siekiama apibrėžti, bet būdas, kuriuo dalykas duotas mąstymui. Tai ir yra Levino fenomenologinio metodo šerdis: apmąstyti, *kaip* transcendencija, Begalybės idėja reiškiasi mąstyme ir šitaip parodyti jos suvokiamumą protu, jos „racionalumą“.

Fenomenologijoje bet koks idėjos ryšys su mąstymu atskleidžiamas ne per statišką ir ne per priežastinę sąveiką (kaip kad klasikinėje Naujųjų laikų filosofijoje), bet per aktą, mąstymo veiklą: *cogitatum* skleidžiasi tik *cogitatio* veikloje (fenomenologiniais terminais kalbant, *noema* neatsiejama nuo *noesis*[20]). Tačiau fenomenologijoje noema visada prilygsta noetinei veiklai, jos yra bendramatės. Tuo tarpu Begalybės idėja kaip noema *ex definitio* negali būti bendramatė baigtiniam mąstymui. Jos „turinys“ nesuturimas ir nesutalpinamas jokioje sąmonėje. Tad ją apmąstančiam filosofui fenomenologui kyla sunkumų: kaip mąstyti Begalybės idėją, nepanaikinant jos begalinumo ir nebendramatiškumo mąstymui, neredukuojant jos transcendencijos į mąstymo imanenciją? Ką gali pasakyti mąstymas apie jį pranokstančią ne(ap)mąstomybę?

[19] *Pastabos apie prasmę*, p. 310–311.

[20] Apie tai žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 10 red. past.

Įprastame mąstyme imanentizavimas vyksta per reprezentaciją[21] – *patirtos esamybės* įvaldymą sąmone, jos principinį pakartojamumą – ir per tematizavimą, pavertimą apmąstymo tema. Savo esme laikiškose mąstymo struktūrose bet koks dalykas tematizuojamas aktualizuojant esatyje tai, kas praėję ar dar bus, nuolat išlaikant dėmesį ir budrumą čia ir dabar. Tai įmanoma tik per atkartojimo struktūras: išlaikyti dalyką kaip esamą, nuolat jį aktualizuoti – tai nuolat sugrįžti prie to paties, atkartoti tuos pačius sąmonė aktus, re-prezentuoti. Taip bet kokia prasmė sąmonę pasiekia tik per esatį ir konstituojama tik esatyje („Negali ir negalėjo atsitikti nieko, kas nebūtų pasirodę esatyje [...] jokia reikšmė nėra pirmesnė už mano suteiktąją"[22]), o esatis yra sąmonės vienovės pagrindas bei garantas. Taigi tiek, kiek kalbama apie *aktualiai* išgyvenamą ir apmąstomą *patirtį*, turima reikalo su imanencija, nes ją tematizuodama ir aprašydama sąmonė imanentizuoja, neišskiriant nė religinės patirties. Iš čia Levino išvada: „Filosofija [...] yra pati imanencija"[23]. Ar įmanomas kitoks, neimanentizuojantis, netematizuojantis diskursas apie Dievą, mąstymo santykis su Dievu? „Reikia užklausti patirtį kaip prasmės šaltinį. Galima parodyti tik tai, kad prasmė kaip pažinimas yra motyvuota prasmės, kuri pradžioje niekaip nėra susijusi su pažinimu."[24]

Šia prasme Begalybės „patirtis" iškyla kaip išskirtinė. Tiesą sakant, tai veikiau *nepatirtis*, nes Begalybė nepatiriama jokioje esatyje, jokiame laike. Ji „įdėta mumyse" (jei pasinaudosime Descartes'o metaforika) dar iki bet kokio laiko, todėl neįmanoma „prisiminti", t. y. savo sąmone atkartoti jos „įdėjimo" akimirkos. Begalybės „idėja", jos pėdsakas sąmonėje aptinkamas

[21] Žr. *ibid.*, 2 red. past.
[22] *Dievas ir filosofija*, p. 171–172.
[23] *Ibid.*, p. 172.
[24] *Ibid.*, p. 199.

be patyrimo: tai esatimi niekada nebuvusi ir į ją nesugrąžinama praeitis. Laikinės sąmonės sintezės, garantuojančios sąmonės vienovę, atžvilgiu Begalybė yra jos pertrūkis: tai nesinchronizuojama diachronija, nes sąmonės laikas ir idėjos „laikas" niekaip nesutampa. Kartu tai bet kokios imanencijos bei tapatybės pertrūkis – absoliuti kitybė ir transcendencija. „Dievo idėja – tai Dievas manyje, bet tai jau Dievas, suardantis idėjų siekiančią sąmonę ir besiskiriantis nuo bet kokio turinio."[25] Tai, kad begalybė yra „įdėta" (Levinas atkreipia dėmesį į prancūzų kalbos priešdėlio *in-* daugiareikšmiškumą žodyje *l'Infini*[26]), žymi kraštutinį mąstymo pasyvumą. Iki tol filosofijoje sąmonės pasyvumas buvo suvokiamas kaip veiksmo koreliatas. Buvo kalbama apie jusliškumui būdingą imlumo (recepcijos) pasyvumą, tačiau jau pati sąvoka (*réceptivité*, iš lot. *re-ceptio* – „sugriebti, sučiupti") implikuodavo tam tikrą aktyvaus prado išlaikymą. Pasyvumas, apie kurį kalba Levinas, – tai sąmonės negalėjimas visko iki galo aktualizuoti, prisiminti, atkartoti, sugrąžinti. Psichoanalizė šiuo atveju kalbėtų apie sąmonės patirtą, bet tuo metu neužfiksuotą, nors pasąmonėje ir palikusią pėdsaką traumą, o jos uždavinys būtų tą į pasąmonę išstumtą patirtį iškelti į sąmonės šviesą ir taip „išgydyti" traumą. Levinas neturi tokio tikslo. Jo įsitikinimu, Begalybės idėjos kaip psichikos traumos prasmė skleidžiasi ne per įsisąmoninimą, ne per jos iškėlimą ar sugrąžinimą į sąmonės esatį, ne per pasirodymą, raišką, vaizdinį-reprezentaciją, taigi ne per tai, kur „Vakarų filosofija mato prasmę arba racionalumą"[27].

Negalimybė begalybę paversti apmąstymų tema Levino filosofijoje nevirsta kokia nors apofatine, negatyvia teologija. Ši negalimybė virsta pozityviu *kitokio*, nepažintinio santykio su

[25] *Ibid.*, p. 175.
[26] Žr. *ibid.*, 44 red. past.
[27] *Ibid.*, p. 178.

transcendencija teigimu. Begalybės idėjos „fenomenologija" nėra vien *teorinis* aktas (kaip kad būtų tradicinėje fenomenologijoje), bet pereina į *praktinę* plotmę. Tai, kad baigtinybė negali apimti-suprasti[28] Begalybės, reiškia ne jos galios ribas, bet tokią jų skirtį, kuri yra neabejingumas[29]: Begalybė nėra mąstoma, bet ji sujaudina, veikdama ne protą, bet dvasios jautrumą. Jos poveikis sąmonei aprašomas ne per išstūmimą į pasąmonę, bet per sąmonės išbudimą iš „dogminio miego", t. y. iš jokiai kitybei nejautraus tapatybės mąstymo. Šį sąmonės išbudimą Levinas vadina kitybės geismu. Tačiau Begalybė veikia ne taip, kaip jausenos būvius aprašančioje fenomenologijoje, kur bet kokia jausena suvokiama kaip nukreiptumas, siekis, geismas, trokštantis užpildyti, patenkinti stoką, taigi suponuojantis geidžiančio ir geidžiamojo bendramatiškumą, bendraamžiškumą bei bendrą jų esatį. Viename savo straipsnių, pavadintame „Kito pėdsakas", Levinas daro perskyrą tarp poreikio ir geismo, tarp troškimo iš stokos ir geismo iš pertekliaus[30]. Pastarasis nėra ir negali būti patenkinamas dėl geidžiamybės nebendramatiškumo, dėl to, kad vienintelis artumo santykis su ja įmanomas tik išlaikant distanciją, nesusiliejant ir nepanaikinant skirties. „Sujaudintas Begalybės, Geismas negali eiti į tikslą, kuriam galėtų prilygti; geidžiant priartėjimas atitolina, o mėgavimasis tėra tik alkio augimas."[31]

[28] Žr. *ibid.*, 41 red. past.

[29] *différence qui est non-indifférence* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas*, 27 red. past.

[30] „La trace de l'autre", in: Levinas E., *En découvrant l'existance avec Husserl et Heidegger*, Paris: J. Vrin, 1967. Šio str. vertimą („Kito pėdsakas" (vert. A. Sverdiolas)) bei komentarą (Keršytė N., „Diakonija anapus dialogo") žr. *Baltos lankos*, Nr. 11. Ši perskyra yra netiesioginė kritika geismo sampratos, įsitvirtinusios Vakarų filosofinėje tradicijoje. Tam tikrą jos peržengimą galima aptikti jau Sartre'o filosofijoje, kur kalbama apie savo stoką išgyvenantį, bet ne ją naikinantį geismą, nes pasotintas arba stoką patenkinantis geismas nebėra geismas (žr. Sartre J.–P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 138). Levinas kaip tik ir kalba apie tokį nepasotinamą davimo geismą.

Kaip ir su Platono Gėrio idėja, taip ir su Begalybės idėja santykis užmezgamas per geismą, kuris mąstymą „atiduoda“ privalomybės sričiai. Begalybės idėja, kaip ir platoniškoji idėja, mąstymą veikia ne kaip teorinė sąvoka, bet kaip imperatyvas. Tai ne regimybės, bet įsakymo pavidalą turinti „idėja“, Begalybės idėja kaip pačią „idėją“ – *eidos* paneigianti idėja, veikiau Begalybės įsakymas negu jos idėja. Ji reikalauja ne žiūros, ne kontempliacijos, ne įvardijimo, bet paklusimo ir nesuinteresuoto, jokių išskaičiavimų neturinčio tarnavimo: „Gėris, kuris nėra malonus, kuris vadovauja ir nurodinėja. Paklusimas nurodymui [...] neimplikuoja kito atlygio, išskyrus patį sielos kilnumo pakylėjimą, o nepaklusnumas neimplikuoja jokios bausmės, išskyrus nebent patį atotrūkį nuo Gėrio. Atlyginimui abejingas tarnavimas!“[32] Tačiau, skirtingai nuo Platono, tai nėra abstrakti Gėrio idėja, ji tiesiogiai susijusi su kitu asmeniu ir be jo neturi jokios reikšmės: „Gėrio konkretybė yra kito žmogaus vertingumas“[33]. Begalybės ar Gėrio įsakymas ateina iš kito asmens veido, nes santykis su geidžiama Begalybe įmanomas ne tiesiogiai, bet per apgręžą – atsigręžimą į kitą asmenį. Dievybės geismas nukreipiamas į kitą asmenį ir virsta negeidžiančiu santykiu – meile be eroso – gerumu – etiniu santykiu („Geidžiamybė paskiria mane tam, kuris nėra geidžiamas...“[34]). Taigi Begalybės idėja mąstymą pasiekia iš kito asmens veido. Levino apmąstymuose Begalybės idėja reiškia ne neatmenamą pasaulio sukūrimo aktą, kurio metu žmogaus sieloje tarsi jo sukūrimo antspaudas buvo uždėta Begalybės idėja (šia kryptimi mąsto Descartes'as), bet įgyja reikšmę per atėjimą, at-eitį, nes tai *ateinanti* idėja ir ateinanti iš visiškos išorybės – iš artimojo[35] veido.

[31] *Dievas ir filosofija*, p. 183.

[32] *Transcendencija ir blogis*, p. 284.

[33] *Dialogas*, p. 302.

[34] *Dievas ir filosofija*, p. 183.

[35] Pranc. *le prochain* gali reikšti ir „artimas“, ir „ateinantysis, besiartinantysis“.

KITO KLAUSIMAS

Kas yra tas „kitas asmuo", per kurį Begalybė ateina į mąstymą?

Kito asmens problema-klausimas turi savą „intrigą" filosofinėje tradicijoje, kurią reikėtų bent prabėgomis išpainioti. Intersubjektyvaus santykio specifika bei prasmė Levino filosofijoje galbūt įgaus ryškesnius kontūrus, jei į jį pažvelgsime iš filosofijos istorijos perspektyvos, nuolat šmėkščiojančios Levino apmąstymuose. Be abejo, joks išsamesnis intersubjektyvybės istorijos aptarimas čia neįmanomas. Geriausiu atveju būtų galima kalbėti apie tam tikrus kito (kitybės) „idėjos istorijos" etapus, pateikiant pavyzdžių iš filosofijos (tačiau nesilaikant nei faktinės istorinės sekos, nei nuoseklumo). Šiame kitybės mąstymo eskize bus galima pamatyti tam tikrą *kito klausimo* virsmą, kuriame kitas, kaip objektinis kilmininkas – klausimas *apie* kitą kaip tokį (kito problema) – tampa subjektiniu kilmininku, kai kitas kaip tik ir yra tas, kuris kelia klausimą, kuris užklausia „aš" arba „tą patį".

Kitas kaip to paties veidrodis

Mylimasis savo „mylinčiajame, tarsi veidrodyje, mato patį save" (*Faidras*, 255d) – šis palyginimas gali atrodyti marginalinis Platono filosofijoje, tačiau jame sutelpa kone visa Vakarų filosofinė tradicija iki pat XIX amžiaus, kurioje klausimas apie *kitą* žmogų, asmenį, subjektą *kaip tokį* arba ignoruojamas, arba neatrodo kuo nors besiskiriąs nuo klausimo apie save, „tą patį", „aš" arba *ego*. Kitame ieškoma savęs paties ir jame matomas vien savo paties atvaizdas.

Tiesą sakant, kito klausimas realiai iškyla tik racionalizmo epochoje, kai susimąstoma apie mąstančiojo „aš" santykį su kitais mąstančiais „aš". Descartes'as tokio klausimo dar nefor-

muluoja, jis pasitenkina subjekto apibrėžtimi kaip mąstančios ir kartu tįsios (kūniškos) substancijos, kuriai būdingas savarankiškas egzistavimas. Jo mąstantis subjektas, *ego* – tai bet kokio konkretaus subjekto abstrakcija arba „esmė". Jis bendras visoms žmogiškoms būtybėms. Leibnizas perima iš Descartes'o substancijos kaip uždaros, nuo kitų izoliuotos esybės apibrėžimą, pavadina ją „monada be langų ir durų" ir imasi spręsti substancijų daugio problemą. Jo supratimu, tarpusavyje jos skiriasi ne kokybiškai, bet kiekybiškai, pagal tobulumo laipsnį (tobuliausia arba aukščiausia substancija – Dievas). Kiekviena monada pati sau pakankama, ir jos veiklumas kyla tik iš jos vidaus (išorė jai nedaro poveikio). Tačiau monada turi dvi puses: tobulą, aktyvią, sau pakankamą, dvasios pusę ir netobulą, pasyvią, kęsmo, kūno pusę. Būtent antroji monados pusė – pasyvioji, kūniškoji, sau nepakankama – ją sieja su kitomis monadomis, leidžia sueiti į santykį su jomis. Kūnas, Leibnizo supratimu, sudarytas iš nematerialių elementų, tačiau būtent jis, o ne dvasia yra pagrindinė skirtingų individų jungtis (ši idėja taps pamatine XX a. intersubjektyvumo klausimą analizuojančiose Sartre'o, Merleau-Ponty, Levino filosofijose). Kadangi monadų skirtumas mąstomas pagal analogiją su erdviniais objektais, reikalingas „trečiasis" arba žvilgsnis iš šalies, galintis įsteigti tą skirtumą ir suvesti skirtingas monadas į santykį (kaip kad mąstantis subjektas iš šalies nustato skirtumus tarp išorinių objektų bei jų tarpusavio ryšius). Šį „trečiojo" vaidmenį atlieka Dievas. Būtent jis ir garantuoja ar palaiko ryšį tarp monadų. Tad Leibnizo filosofijoje kito problema turi tik embrioninį pavidalą. Jam iš esmės rūpi ne *santykio* su kitu subjektu, bet subjektų *daugio*, taigi kiekybės problema. Taip atsitinka dėl to, kad kitas subjektas suvokiamas vien kiekybiškai, jis yra tokios pačios prigimties kaip ir visi kiti – *ideali ir protinga substancija.*

Kito, kaip tokios pačios prigimties egzemplioriaus, sampra-

ta įgauna savitą posūkį XIX a. Feuerbacho filosofijoje. Priešindamasis filosofiniam idealizmui bei racionalizmui (konkrečiai Hegeliui), Feuerbachas tvirtina, kad nei „aš“, nei kitas asmuo nėra grynos abstrakcijos, grynos sąmonės formos, bet yra *gyvos* ir *jusliškos* būtybės. Tačiau šį gyvumą bei jusliškumą jis vis dar mąsto tradicinio racionalizmo rėmuose – per proto ir juslių (racionalumo/materialumo) priešpriešą ir naudodamasis ontologinėmis substancijos bei predikato kategorijomis. Subjekto apibrėžimas Feuerbacho filosofijoje niekuo nesiskiria nuo objekto apibrėžimo – tai substancija su savo predikatais. Tiesa, skirtingai nuo ankstesnės filosofijos, predikatai čia tampa esmine kategorija (subjekto esmė – jo predikatai), nes laiduoja būtybės gyvumą bei jusliškumą. Tačiau subjektus pavertus savybių rinkiniais, jie, kaip ir Leibnizo filosofijoje, skiriasi vien kiekybiniu požiūriu. Kitas asmuo neturi jokios savybės, kurios negalėtų turėti „aš“. Feuerbacho filosofijoje subjektas, užuot buvęs „įrašytas“ į dieviško Proto visybę, kaip kad ankstesnėje tradicijoje, priskiriamas racionalizuotos Gamtos visybei, kur kiekvienas individas tėra rūšies reprezentantas. Subjektas čia neturi jokios reikšmės kaip konkretybė, kaip individualybė, nes bet kokia konkretybė yra baigtinė, ribota ir netobula, o Feuerbacho filosofijoje, kaip ir filosofinėje tradicijoje iki jo, būtent begalybė bei tobulybė turi aukščiausią vertę. Ši tobulybė turinti pasireikšti absoliučioje rūšyje kaip visumoje geriausių savybių, kurias reprezentuoja žmogiškos būtybės. Tad čia veidrodžio funkcija lieka ta pati, tik atvaizdas, kurį jis turi atspindėti, yra kitas: kitame kaip veidrodyje matomas ne „aš“, bet veikiau absoliutus „Aš“, arba absoliuti Gamta. Todėl absoliutųjį Kitą (Dievą) Feuerbachas suvokia kaip į išorę suprojektuotą, suabsoliutintą ir iki Rūšies sublimuotą žmogišką individą.

Bet kokioje ontologinėje totalybėje – nesvarbu, ar ji būtų racionali, ar jusliška (dieviškas Protas ar Gamta) – visuma atro-

do svarbesnė už ją reprezentuojančias dalis (paskirus individus). Jokia ribota baigtinybė neturi prasmės anapus tobulos totalybės. Jeigu esama ryšio tarp baigtinių dalių, tai tik jas apimančios visumos dėka (Leibnizas), arba dėl to, kad vienas individas mato kitame potencialų visumos (rūšies) įkūnijimą ir jo geidžia ar jį dievina (Feuerbachas). Išorybė suvokiama kaip vidujybės atspindys, o transcendencija – kaip imanencijos projektas, ir bet koks kitas subjektas – tai tik kitas „aš".

Įskilęs veidrodis, arba kitas kaip tarpininkas

XVIII a. pabaigoje – XIX a. vokiečių filosofai siekia apmąstyti pačią subjekto subjektyvybę. Jiems neužtenka subjektą apibrėžti pagal analogiją su objektu (kaip substanciją su savo predikatais, kaip būtį-savyje, kaip *idem*, t. y. kaip turintį substancialią tapatybę, nekintančią esmę), jie siekia jį apmąstyti kaip nuo kitų buvinių radikaliai besiskiriančią būtį, kuri ne tik buvoja, bet ir suvokia, mąsto savo būtį ir gali ją pažinti. Save suvokianti būtis – tai aktyvi ir besikeičianti būtis (jos tapatybė ne substanciali, bet grindžiama kaskart kartojamu savivokos aktu – galimybe pasakyti „aš pats", arba *ipse*). Todėl ji nebegali būti uždara ar vien save ir iš savęs veikianti, kaip Leibnizo monada. Jos aktyvumas reiškiasi per sąveiką, per santykį su kitomis būtybėmis. Kiti suvokiami ne kaip kiekybiniai vienetai, ne kaip daugybė savarankiškų ir vien išoriniais ryšiais (kaip erdviniai objektai) susijusių subjektų. Kito samprata atsiranda pačiame savivokos ar savimonės akte dar iki bet kokio konkretaus išorinio ryšio su kitais. Savimonė gali konstituoti savo tapatybę tik išstumdama bet kokį kitą. Kitas sąmonei – tai paneigtas „aš pats". Tad santykis su kitu – tai „aš" santykis su „ne-aš" (Fichte). Subjektai čia yra ne tiesiog racionalią visumą reprezentuojantys egzemplioriai, bet du į priešpriešos santykį sueinantys individai, dvi

sąmonės. Kitas, kaip ir anksčiau, suvokiamas kaip „to paties" analogas, tik šiuo atveju kaip paneigtas arba negatyvus analogas („ne-aš").

Pasinaudojęs šia Fichtės įžvalga, Hegelis santykį tarp „aš" ir kito pateikia kaip abipusio neigimo santykį. Hegelio subjektas gali konstituotis tik per kitą. Anot jo, būtybė save suvokia tik tada, kai ko nors geidžia. „Gamtiški", „gyvuliški" geismai nukreipti į objektus, kuriuos geidžianti būtybė griauna, transformuoja, pasisavina ir asimiliuoja, taigi neigia, įtvirtindama save. Tačiau tai dar tik savijautos, subjektyvaus tikrumo (*Gewissheit*), netarpiškumo sau, arba daiktiško, vien gyvuojančio „aš" stadija, kurioje „aš" negali pagrįsti nei pažinti savo tapatybės. Save pažinti, pasiekti objektyvią savęs paties tiesą (*Wahrheit*) jis gali tik kaip sąmonė, kaip būtis-sau. Tam neužtenka paprasto netarpiško santykio su savimi, reikalingas įtarpinimas, nes Hegelio filosofijoje bet kokia refleksija (netgi savirefleksija), kaip ir bet koks pažinimas, yra įtarpinimas. Pažįstant objektą, tarpininko vaidmenį atlieka sąvoka. Savęs pažinime reikia kitos sąmonės. „Aš" savimonės konstitucijai reikalingas ne kitas ne-aš kaip objektas, bet pats kito geismas. Geisdama kito (ne-aš) geismo, sąmonė trokšta virsti šio geismo vertės objektu ir taip būti pripažinta. Tik kitas kaip subjektas gali įtarpinti „aš" jį objektyvuodamas, sukurti jam distanciją su savimi pačiu (leisti abstrahuotis), atspindėti jį kaip objektą ir taip leisti „aš" sąmonei save pažinti kaip objektą. Kitas suteikia galimybę pasiekti būties-sau ir būties-savyje, arba *ipse* ir *idem*, arba savęs kaip pažįstančio subjekto ir savęs kaip pažįstamo objekto, vienovę. Šiame savęs ieškojime kitas subjektas tampa to paties tapatybės konstitucijos momentu, kuris turi būti peržengtas kaip etapas ir suskliaustas (*aufhebt*). Kito subjektyvybė pati savaime nėra svarbi. Kitas yra kitas „aš" arba „aš-objektas", tačiau kartu „aš" kaip objektą atspindintis subjektas. „Aš" siekia paneigti jį kaip

subjektą ir pripažinti vien kaip objektą (vien kaip savo atspindį, „aš-objektą“), kurį „aš“ galėtų asimiliuoti arba su kuriuo galėtų susitapatinti ir taip pasiekti absoliutų savęs pažinimą. Tačiau kitas nėra pasyvus objektas, jis yra aktyvi sąmonė, kuri savo ruožtu stengiasi asimiliuoti, suobjektinti „aš“. Dviejų sąmonių santykį Hegelis aprašo kaip garsiąją „pono“ ir „vergo“ kovą. Šioje dialektiškoje kovoje tarp „aš“ ir kito pažinti – tai pergyventi kitą. Kitaip sakant, čia siekiama arba kitą subjektą paversti objektu (tačiau šis siekimas virsta pono neviltimi, nes jis norėjo būti pripažintas kito subjekto – kitos būties-sau, tačiau pasirodo besąs priešais būtį-savyje, kurios jis nenori pripažinti kaip būties-sau, kaip laisvo subjekto, bet traktuoja vien kaip objektą, todėl kitas negali jo įtarpinti bei padėti jam pasiekti savo tapatybės kaip absoliučios savižinos), arba pačiam būti paneigtam kaip subjektui kito subjekto (tai sumaištavusio vergo pergalė, kai jis panaikina savo kitą – savo poną – ir užima jo vietą). Tapatybė, absoliuti savižina čia suvokiama kaip viską aprėpianti, į save suimanti, įtraukianti, asimiliuojanti ir taip bet kokią netapatybę, bet kokį „ne-aš“, bet kokią kitybę panaikinanti totalybė. Tokioje intersubjektinių santykių sampratoje kitas praranda skaidraus veidrodžio paviršiaus statusą, nes ištikimai nebeatspindi į jį žiūrinčio „aš“ ir pradeda skeldėti.

Prancūzų egzistencializme, konkrečiai Sartre'o filosofijoje, šis suskilęs veidrodis įgauna kitokį pavidalą. Perimdamas iš Hegelio intersubjektinio santykio, kaip dialektinio žaismo tarp subjekto ir objekto, sampratą, Sartre'as žengia du pagrindinius žingsnius: 1) jo supratimu, sąmonė yra faktinė, įsikūnijusi, o ne ideali, abstrahuota; 2) santykis tarp skirtingų sąmonių nebūtinai yra pažintinis. Šie žingsniai žymi atstumą tarp spekuliatyvios filosofijos ir fenomenologijos, jie žymi Sartre'o ėjimą nuo vieno vokiečių filosofo prie kito – atsiribojimą nuo Hegelio ir priartėjimą prie Heideggerio, prie jo egzistencinės fenomeno-

logijos[36]. Sartre'ui sąmonė nėra abstraktus tapatybės sau santykis, ji priklauso konkrečiam asmeniui. Kaip ir Heideggeris, jis tvirtina jos egzistavimą dar iki bet kokio savęs pažinimo: ji iš pat pradžių jau yra „čia" (*Dasein*), ji yra egzistencija pasaulyje. Sąmonės būtis nesutampa su pažinimu, ji yra ankstesnė už savižiną. Tad, pasak Sartre'o, kito akivaizdoje sąmonė siekia „savo būties, o ne abstrakčios tiesos [kad „aš esu aš" – *N. K.*] pripažinimo"[37]. Atitinkamai santykis su kitu asmeniu yra būties santykis su kita būtimi, o ne vieno pažinimo santykis su kitu pažinimu. Skirtingai nei Hegelis, Sartre'as atsisako apie „aš" ir kito sąmonę spręsti iš totalybės, arba iš viršaus žiūrinčio „trečiojo", kuris tas sąmones matytų kaip lygiavertes, pozicijų. Jo analizėje pasirenkamas fenomenologinis atspirties taškas, kai bet kokių samprotavimų centras yra pats samprotaujantysis, kuris užuot abstrahavęsis aiškiai suvokia savo užimamos padėties apibrėžtumą: „Priešingai, aš turiu įsitvirtinti *savo būtyje* ir kelti kito asmens klausimą remdamasis savo būtimi"[38].

Būtis kitam (ar buvimas priešais kitą, kito akivaizdoje) – tai sąmonės išėjimas į pasaulį, sąmonės virtimas egzistencija arba vidujybės išsivertimas į išorę. „Pasirodyti kaip objektas priešais kokią nors sąmonę – ar tai dar reiškia būti sąmone?" – klausia Sartre'as[39]. „Aš" buvimas objektu reiškia, kad žmogiška sąmonė turi paviršių arba tam tikrą išorę, kitaip sakant, ji taip pat yra ir *kūnas*. Kaip tik per tai, kad kitam ji yra objektas (nes sau pačiai ji niekada negali virsti objektu, kadangi negali išeiti iš savęs, idant pamatytų save iš šalies kaip veikiančią sąmonę),

[36] Sartre'o atliekamos Heideggerio intersubjektinių „būties-su" [*Mitsein*] santykių kritikos čia nenagrinėsiu. Apie tai žr. Sartre J.–P., *L'être et le néant*, p. 283–289.

[37] *Ibid.*, p. 278.

[38] *Ibid.*, p. 282.

[39] *Ibid.*, p. 280.

sąmonė aptinka savo išorinę būtį, savo kūniškumą. Tad kūnas Sartre'o filosofijoje tampa pagrindine dviejų sąmonių jungtimi. Tačiau jis suvokiamas ne išoriškai, kaip Feuerbacho filosofijoje, kur gyvi kūnai yra žmogiškos rūšies reprezentantai. Tai ne ką nors reprezentuojantis, bet gyvenamas kūnas, tai vieta, iš kurios sąmonė užmezga ryšį su pasauliu ir užima tam tikrą padėtį pasaulyje. Pagaliau kūnas yra vieta, kurioje sąmonė tampa būtimi-kitam, įgaudama paviršių, išorę ir reikšdamasi per juos (veidas, kūno judesiai, pozos, laikysena).

Tačiau „aš" objektiškumas nėra duotas (kaip Hegelio filosofijoje), tai sąmonę ištinkantis įvykis. Tiek, kiek kitą subjektą aš suvokiu vien kaip regimą paviršių tarp kitų regimų paviršių, kaip mano pasaulyje esantį daiktą-įrankį tarp kitų daiktų-įrankių, tiek jis man yra objektas, o aš – jo subjektas. Pažintinis ir pragmatinis santykis su kitu asmeniu neišvengiamai jį suobjektina. Tačiau kitas asmuo vis dėlto yra ypatingas „paviršius" – jis ne tik regimas, bet ir pats regi. Ir kaip tik tą akimirką, kai užuot regimas jis virsta reginčiuoju, kai jo regimas paviršius virsta žvilgsniu, įvyksta radikalus perversmas – iš regimo objekto jis tampa reginčiu subjektu. Šis virsmas įvyksta ne pažintinėje ar pragmatinėje, bet išgyvenimo plotmėje, jis patiriamas spontaniškai kaip akivaizdybė jausminiame (afektiniame) santykyje su kitu (kaip pavyzdžius Sartre'as pateikia gėdos, išdidumo bei baimės patirtį kito akivaizdoje[40]). Tai dviguba inversija: ne tik kitas iš objekto (tarp kitų objektų) virsta subjektu, bet ir „aš" iš subjekto virsta objektu tiek, kiek atsiduria kito regos lauke, kiek tampa jo žiūros taikiniu. „Aš" jaučiasi objektu tiek, kiek jis negali pažinti (suobjektinti) į jį žvelgiančio kito žvilgsnio. Kitas kaip sąmonė, kaip žvilgsnis man nėra tiesiog duotas (an-

[40] Tai savotiška Heideggerio egzistencinių modusų (egzistencialų) *Dasein* aprašymuose analogija. Skirtumas tik tas, kad Heideggeris aprašo būtį pasaulyje, tuo tarpu Sartre'ą domina būtis kitam ar su kitu.

traip jis galėtų būti pažintas kaip bet kokia sąmonės duotybė), jis mane „ištinka“, jis pas mane „ateina“, jis yra *susitinkamas*. Santykis su kitu kaip subjektu, kaip asmeniu turi faktinio įvykio pobūdį: „kitas, per kurį šis „aš“ [„aš“ kaip regimas objektas – *N. K.*] *man nutinka*, yra ne pažinimas, ne kategorija, bet svetimos laisvės esaties faktas“[41].

Skirtumas tarp „aš“ ir kito, Sartre'o supratimu, įmanomas vien sąmonės plotmėje[42]. Būties plotmėje „aš“ ir kitas nesiskiria, jų kaip sąmonių, kaip „patybių“ [*ipséités*] buvimo būdas tapatus. Skirtumas įmanomas tik tada, kai viena sąmonė suvokia kitą kaip paviršių, arba, vartojant Sartre'o leksiką, kaip objektą, kaip kūną. Negana to, sąmonė, suvokiama kaip objektas, turi priimti ar pripažinti tą objektą kaip savą, kaip jai priklausantį išorinį, regimą kūną, kaip savo būties dalį. Šiuo pripažinimo aktu ji kartu steigia kito subjektyvybę; ji pripažįsta kitą kaip subjektą, kaip kitą sąmonę, kuri ją mato kaip įsikūnijusią sąmonę, kaip „aš-objektą“. Šį steigimo aktą Sartre'as suvokia kaip laisvo apsisprendimo ir atsakomybės aktą. Pripažindamas kitą kaip subjektą, esu priverstas pripažinti jo nepažinumą: tiek, kiek jis yra subjektas, aš negaliu jo nei pažinti, nei net suvokti protu, nes jo būtis-sau, jo sąmonė man niekaip neprieinama. Kaip sako Sartre'as, „kitas pirmapradiškai yra ne-aš-ne-objektas“[43]. Tad šis suobjektintas, „susvetimėjęs“, kito „atmestas“ „aš“ yra „mano santykis su kitu asmeniu ir kartu mūsų absoliutaus atskyrimo simbolis“[44]. Šis skirtumas tėra sąmonių skirtumas,

[41] *Ibid.*, p. 314.

[42] „Kitas asmuo kaip žvelgiantis žvilgsnis nepriklauso pasauliui [...] kito iš pat pradžių reikia ieškoti ne pasaulyje, bet sąmonės pusėje“, nes jis yra „sąmonė, kurioje ir per kurią sąmonė [„aš“ sąmonė – *N. K.*] yra priversta būti tuo, kuo ji yra“ (*ibid.*, p. 312). Sąmonę Sartre'as suvokia kaip laisvą būtį: „Kitas asmuo – tai tas aš-pats, kurio nuo manęs niekas neskiria, absoliučiai niekas, išskyrus jo gryną ir visišką laisvę...“ (*ibid.*, p. 310).

[43] *Ibid.*, p. 324.

[44] *Ibid.*, p. 325.

sukurtas atsiribojančios sąmonės (tos, kuri regi) ir priimtas atribotos sąmonės (tos, kuri regima).

Nors kitas ne konstituojamas, bet susitinkamas, „aš" kito akivaizdoje neatsisako savo išankstinio projekto: jis siekia pagrįsti savo būtį, pasinaudodamas kitu. Nepaisant ankstesnės filosofinės tradicijos kritikos, kaip tik šiuo pagrindo ieškojimo judesiu Sartre'as „išduoda" absoliučią savo priklausomybę tai tradicijai, kurioje bet kokia konkretybė ir faktiškumas suvokiami kaip negatyvūs ir reikalaujantys „pateisinimo", pagrindimo. Sąmonė gali save pagrįsti kaip mąstančią sąmonę (mąstau, vadinasi esu) – tai „faktinė būtinybė", kuri yra atsitiktinė, – bet negali savęs pagrįsti kaip čia ir dabar esančios, t. y. į šį konkretų kūną įsikūnijusios sąmonės. Savo kūno paviršius tik iš dalies matomas ir tik iš dalies kontroliuojamas ar modeliuojamas, o kitam, kito žvilgsniui mano kūnas visiškai prieinamas kaip bet koks regimas paviršius. Akivaizdu, kad kūnas-paviršius išsprūsta iš „aš" sąmonės kontrolės ir patenka į kito subjekto sąmonės valdžią. Šią žmogiškos egzistencijos dalį, šią būtį, „keliančią nerimą dėl savo neapibrėžtumo"[45] Sartre'as vadina hėgeliškai – būtimi-savyje. Kadangi būtis-sau (sąmonė) negali pagrįsti nenumatomos (nes nematomos!) būties-savyje (kūno) – mat nors ir suvokia esanti kitam kaip objektas, „aš" sąmonė negali turėti šio objekto, išstatyto priešais save, nes yra uždaryta, „įkalinta" šiame „objekte", – šį pagrindimo „darbą" gali atlikti kaip tik kito sąmonė. Būtent kitas mane mato tokį, koks aš esu, jis mato mano faktinę būtį, negana to, kaip tik mane matydamas jis „turi mano būties paslaptį, jis žino, kas aš *esu*"[46]. Aš esu kūnas, kurio negaliu pažinti kaip būties-savyje, o kitas pažįsta mano kūną juo nebūdamas.

Nėra savaime suprantama, kodėl, mane matydamas, kitas iš karto ar kartu mane ir pažįsta (Sartre'as pripažįsta tik tai, kad

[45] *Ibid.*, p. 301.
[46] *Ibid.*, p. 403.

kaip sąmonė, kaip būtis-sau „aš" lieka kitam nepažinus). Tai ne egzistencine patirtimi, bet metafiziniu-ontologiniu „prietaru" pagrįstas teiginys. To „prietaro" esmę sudaro pamatinė prielaida: būtis yra matoma, būti reiškia būti matomam ir tik tas, kas matoma, iš tiesų *yra*, turi būties statusą. Būtis neatsiejama nuo matymo, o buvimas matomu savo ruožtu neatsiejamas nuo pažinimo: tas, kas matoma – yra, bet nepažįsta, o tas, kuris mato, pažįsta tai, kuo jis nėra. Ši triada – būtis-matymas-pažinimas – sudaro visos metafizinės ontologinės Vakarų filosofijos pagrindą.

Nors intersubjektinius santykius Sartre'as nusako kaip nepažintinius (įvykstančius gryno jausminio išgyvenimo plotmėje), per tapatybės pagrindimo paieškas jis sugrįžta prie pažinimo, o konkrečius „aš" ir kito santykius jis aprašo pagal Hegelio pono ir vergo kovos modelį. „Aš" nepasitenkina tuo, kad kito akivaizdoje yra nuo jo priklausomas objektas, jis siekia būti absoliučiu ir laisvu subjektu arba savo ruožtu paversdamas kitą objektu (jo kaip subjekto nepripažinimas ir atsisakymas jo atspindimą „aš-objektą" pripažinti sava būtimi – neapykantos santykis), arba asimiliuodamas kitą (jo kaip subjekto pripažinimas ir kartu siekimas tapti jam absoliučiu, vieninteliu, su niekuo nepalyginamu objektu, „pasaulio visuma", ir šitaip jį pajungti sau, pavergti jį kartu su visa jo laisve ir taip tapti savo paties pagrindu – meilės santykis).

Nors Sartre'o filosofijoje „aš" niekada nepasiekia sutapimo su savimi pačiu, nors jo tapatybė kaip visa apimanti totalybė lieka ne realizuojama, bet geidžiama (nes save pažinti kaip būtį galima tik nebūnant savimi), nors hėgeliškas absoliučios savižinos optimizmas peržengiamas, šie aprašymai puikiai parodo, kad bet kokia tapatybės paieška remiasi kito kitybės neigimu. Tiesa, kitas kaip toks Sartre'ui ne daugiau svarbus negu Hegeliui. Jis aprašo santykį su kitu „to paties" arba „aš" savirefleksi-

jos kaip savigrindos procese[47]. Tačiau konfliktiškame santykyje su kitu „aš“ tapatybė tampa ne tik reliatyvi (priklausanti nuo kito ir nuo santykio su kitu), bet ir nebepasiekiama, o nuotolis tarp „aš“ ir kito – neįveikiamas.

Sartre'o filosofijai čia skirta daugiausia dėmesio, nes jis yra savotiškas tiltas, jungiantis Vakarų ontologinę tradiciją su Levino filosofija. Bent jau šioje knygoje Levinas niekur nemini Sartre'o, nors su jo filosofija turėjo būti ne tik susipažinęs, bet ir iš jos pasisėmęs kaip galbūt iš niekieno kito. Keistu (o gal kaip tik tokiose situacijose įprastu) būdu nusitrina tai, kas palieka giliausią pėdsaką. Tačiau šiuo įvadu anaiptol nesiekiama demaskuoti filosofinių Levino įtakų, norint sumenkinti jo minties „originalumą“. Sartre'o *Būtis ir niekis* kaip nė viena kita knyga leidžia aiškiai pamatyti, nuo ko Levinas atsiriboja, kam jis priešinasi ir kuriuo keliu pasuka.

Kitybė šiapus veidrodžių

Pradinis klausimas, norint suvokti esminį Levino aprašomų intersubjektinių santykių skirtumą nuo aptartųjų, būtų toks: ar gali „aš“, žiūrėdamas į kitą, ieškoti ko nors kito, o ne savęs paties, savosios tapatybės patvirtinimo?

Dar kartą sugrįžkime į pačią šios kitybės „istorijos“ pradžią prie nedidelio fragmentėlio iš Platono dialogo *Faidras* ir pasižiūrėkime į jį šiek tiek iš arčiau :

„[Mylimasis] nei žino, ką jis patiria, nei sugeba tai nustatyti, nes panašiai kaip *užsikrėtęs nuo kito akių liga*, jis negali suprasti jos priežasties, mat *jis užmiršta*, kad savo mylinčiajame tarsi veid-

[47] Plg. „Kol aš jaučiu, kad į mane žiūri, jis [kito žvilgsnis] yra gryna įtarpinanti laisvė tarp manęs-paties [kaip sąmonės, kaip būties-sau – *N. K.*] ir manęs [kaip kūno, kaip būties-savyje – *N. K.*]“ (*ibid.*, p. 316).

rodyje *jis mato pats save* [kursyvas mano – *N. K.*]“ (255d).

Čia svarbu būtent tai, kad mylimasis pastebi esąs sujaudintas, sudirgintas, tarsi užkrėstas (ir ne bet kuo, o akių liga!) dar *iki* tol, kol kitame pamato save patį, dar *iki* savęs atpažinimo kitame kaip savo veidrodyje. Sokratas sako: „Jis užmiršta“ (arba „nuo jo paslėpta“), ir nori jam priminti, atskleisti, taigi „po visko“, po to, kai „smūgis“ jau patirtas, leisti pažinti ar priversti sužinoti, remdamasis visa savo sokratiška („platoniška“) logika, pagal kurią prisiminimas yra kelias į tikrą pažinimą. Tačiau ką gi jis nori sugrąžinti į atmintį? Ogi tai, kad žmogus save jau pažinojo dar *iki* susitikimo su kitu žmogumi, su savo „mylinčiuoju“, tačiau tai užmiršo, bet jei galėtų apie tai pagalvoti, susimąstyti, prisiminti, jis surastų vaistą (plg. „...suradai vaistą ne atminčiai, o priminimui“ (275a)), nes tada nustatytų jį apėmusios neaiškios jaudulingos būsenos priežastį ir galėtų nusiraminti, suradęs tai, ko ieškojo – save patį kitame. Tačiau ar tikrai *pats* mylimasis, save atpažįstantis kitame (mylinčiajame), gali taip jaudinti, liguistai kamuoti, neraminti *save patį*? O gal sokratiškas jaudulio aiškinimas – tai rezultatas bet kokio retrospektyvaus ir kartu intro-spektyvaus mąstymo, kurio esmę sudaro tai, kad į atmintį turi būti sugrąžinta tai, kas į ją buvo įdėta dar iki užmaršties, kas buvo jau žinoma ir turi būti tik atpažinta kaip tas pat? Gal tai rezultatas mąstymo, kuris iš savęs išeina vien tam, kad į save sugrįžtų ir už savęs ieško vien savęs paties patvirtinimo bei sutvirtinimo, taigi savęs identifikavimo, o bet kokiame kitame mato vien to paties reprezentaciją, reprodukciją bei atkartojimą? Ar nebūtų galima manyti, kad šis bet kokio „spekuliatyvaus“ mąstymo efektas (sugrįžimas į save per prisiminimą), kurį pavadinčiau „antriniu“ efektu, nes jis nutinka po „pirminio“ efekto (ar veikiau afekto, arba jaudulio, kaip tam tikros „užkrečiamos ligos“), veikia „pirminio“ efekto *pašalinimo*, o anaiptol ne jo *pa(iš)aiškinimo* kaina?

Ar iš pirmo žvilgsnio pozityvus užmaršties panaikinimas nepradeda savo negatyvaus poveikio? Ar savęs paties sugrąžinimas į atmintį, į savo sąmonę, atpažįstant save kitame, netampa to kito kaip tokio užmarštimi? Pirmaprade užmarštimi, niekada nebuvusia jokiu atpažinimu ar pripažinimu to, kuris buvo visiškai abejingai apeinamas ir kurio ignoravimo pėdsakų galima rasti visoje vakarietiško mąstymo tradicijoje? Ar šis išgydymas, kaip savęs paties suvokimas ir atpažinimas kitame, netampa kartu išgydymu nuo meilės kitam? Galbūt įmanomas kitoks žingsnis – žengiant šiapus tos užmaršties, apie kurią kalba Sokratas, ir kartu šiapus filosofo žadinamo prisiminimo? Galbūt šią *savęs paties užmarštį* (šią „to paties" atminties stoką) galima paversti pozityvia, gal tai vienintelis kelias link kito kaip tokio? Galbūt galima kitaip paaiškinti tai, kas vyksta iki ir šiapus veidrodžių, kas vyksta per šią „užkrečiamą akių ligą" tarp vieno ir kito žmogaus?..

XX a. filosofijoje atsiranda nauja tendencija mąstyti kitą bei kitybę anapus ontologijos bei jos suponuojamų būties, esmės, pažinimo klausimų; ieškoti nepažintinio ryšio su kitu asmeniu ir atitinkamai santykį su juo mąstyti anapus bet kokio *speculum* bei spekuliatyvumo, reflektyvumo, kurie tik įtarpina (dubliuoja) gryną esatį, re-prezentuoja, pateikia jos atvaizdus bei simuliakrus, objektyvuoja ir suobjektina subjektą, imanentizuoja bet kokią transcendenciją ir bet kokią išorybę. Konkretybė, faktiškumas, baigtinumas ar netobulumas nebėra neigiami ir nesiekiama jų pagrįsti, pateisinti kokia nors totalybe (mąstoma ar geidžiama) ar mėginti į ją įrašyti. Kone pirmą kartą per visą Vakarų filosofijos istoriją jie traktuojami kaip pozityvūs dalykai. Ši pamatinė nuostata atsiranda fenomenologijoje, taip pat tekstuose skirtingų autorių, vėliau filosofijos istorijos suburtų į vieną dialogo filosofijos rubriką. Levino požiūrį į dialogo filo-

sofiją šioje knygoje puikiai reprezentuoja jo straipsnis *Dialogas (Savimonė ir artimo artumas)*. Tuo tarpu jo santykis su fenomenologija, visų pirma su Husserlio ir Heideggerio darbais, reikalauja atskiro ir išsamesnio aptarimo.

Vienas svarbiausių dalykų Husserlio filosofijoje, kurį bent jau iš dalies perima Levinas, yra subjektyvybės ir sąmonės samprata. Iš naujo keldamas seną filosofinį klausimą, kaip subjektas pažįsta daiktus, Husserlis siekia atsikratyti naivaus subjekto ir objekto sutapatinimo bei jų ištirpimo nekvestionuojamame akivaizdume. Jo siūlomas kelias – prie daiktų „sugrįžti" per save, per kraštutinį savo sąmonės aktų įsisąmoninimą, per išbudimą iš dogminio savaiminės suprantamybės miego. Fenomenologijoje tiesa apie daiktą nebėra paprastas jo ir intelekto atitikimas (kaip pagal seną aristotelišką formuluotę), nes visiškas atitikimas neįmanomas. Daikto identifikavimas suvokiamas kaip neužsibaigiantis procesas – sutelkimas vienoje temoje, kur akivaizdumą sudaro netikrumas, neadekvatus (numanomas, primanomas) matymas ir kur tai, kas matoma neadekvačiai, gali būti pamatoma adekvačiai ir taip konstituoti būtinumą, neabejotinumą. Sąmonė čia yra refleksiją apmąstanti refleksija, o jos esmė – nepabaigiamumas, begalinis tų pačių sąmonės procesų atkartojimas, *pabudimas*, Husserlio suvokiamas kaip pati *sąmonės gyvybė*. Pabusti reiškia pabusti iš absoliučios tapatybės sau, iškelti savyje tokią dalį, kuri nebesutampa su savimone, bet yra tarsi „transcendencija imanencijoje"[48], tarsi savotiška išorė viduje. Husserlis šį nesutapimą su savimi, šią savyje aptinkamą „kitybę" aiškina kaip sąmonės nukreiptumą į kitą, kaip intencionalumą, aprašomą pažinimo sąvokomis. Tačiau, kaip jau buvo užsiminta[49], intencionaliame siekyje bei jo aprašyme kitas (sąmonės objektas) asimiliuojamas su „aš" per tai, kad jie trak-

[48] *Apie būdraujančią sąmonę*, p. 109.
[49] Žr. šio įvado skyrių *Ateinanti Begalybė*.

tuojami kaip bendramačiai. Intencionalumas – tai identifikavimas, tai kito tapatybės nustatymas, tai bet kokios kitybės redukavimas į tapatybę, taigi į imanenciją. Siekdamas to išvengti, sąmonės išbudimą tam, kas nėra ji pati – kitam – Levinas mąsto nepažintinėmis kategorijomis ir, priešingai negu Husserlis, laikosi nuostatos, kad išbudimas neredukuojamas nei į pažinimą, nei į tikrumą. Levinas kalba apie būdravimą be intencionalumo ir aprašo jį būtent per intersubjektinį santykį[50].

Husserlio fenomenologijoje egzistuoja dvi intersubjektyvumo sampratos. Arba intersubjektyvumas yra transcendentalinio subjekto juslinio suvokimo galimybės, pažįstant vieną ir tą patį objektą (kitas subjektas – tai kiti to paties objekto profiliai arba *ego* galimybės suvokti objektą iš kitos pozicijos), ir čia nėra vietos jokiam konkrečiam empiriniam subjektui, nes bet koks subjektas yra kartu ir transcendentalinis subjektas. Arba kitas subjektas kaip kūniškas subjektas konstituojamas pagal analogiją su nuosavu kūnu, o analogijos pagrindas yra „aš", *ego* savastis[51]. Šiuo požiūriu Husserlis priklauso tradicinei tapatybės, imanencijos, egocentrizmo filosofijai. Kaip ir visoje Husserlio fenomenologijoje, taip ir čia „bet kokia prasmė prasideda pažinime", o „santykis su kitu asmeniu atkakliai mąstomas kaip netiesioginis pažinimas"[52].

[50] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę.*

[51] „Tai, ką visuomet galima sudabartinti ir įrodyti, esu aš pats, arba atitinkamai priklauso man pačiam kaip mano nuosavybė [*Eigenes*]. Tai [...], kas originaliai savęs neduoda, bet nuosekliai patvirtina save kaip nuorodą, yra *svetimybė.* Tad ją galima mąstyti tik kaip savastingumo [*Eigenheitlichem*] analogą. [...] Kitaip tariant, mano monadoje aprezentatyviai konstituojasi kita monada" (Husserl E., *Husserliana*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963, B. I (*Cartesianische Meditationen*), S. 144. Pasinaudota leidybai rengiamu T. Sodeikos vertimu). Apie kito subjekto patirtį kaip *aprezentatyvią* patirtį žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 24 red. past.

[52] *Pastabos apie prasmę*, p. 322.

Heideggerio fenomenologijoje (veikale *Būtis ir laikas*), kur transcendentalinį subjektą keičia egzistencinis subjektas (štai-būtis), intersubjektinė arba „būties su" [*Mitsein*] sfera aprašoma ne kaip teorinio pažinimo, o kaip praktinės veiklos sfera. Kiti subjektai duoti štai-būčiai per jų paliktus „pėdsakus" parankiuose daiktuose, įrankiuose, nurodančiuose jų priklausomybę (jie esti kitų nuosavybė ar kitų darbo rezultatai), o į tiesioginį santykį su kitais sueinama per darbą – bendrą rūpinimąsi bendrais reikalais[53]. Nuosavybės ir bendradarbiavimo santykiai Heideggeriui yra socialumo – subjektų bendrabūvio pasaulyje – pagrindas. Tačiau Heideggerio fenomenologijoje esama visiškos simetrijos bei adekvatumo tarp manosios štai-būties ir kitų štai-būties, be to, čia kitas, panašiai kaip ir huserliškame aprašyme, yra „mano dublikatas": „Būtiškas santykis su kitu yra savos būties autoprojekcija 'į kitą'"[54].

Levinas Heideggerio užduotą nepažintinio santykio su kitu galimybę išnaudoja kitaip. Jis intersubjektyvumo, socialumo pagrindo ieško anapus bet kokios pragmatikos ir ekonomijos, pagrįstos nuosavybės, taigi ir tapatybės, savasties, „aš" pirmumo principu. Levinas, atrodo, pasinaudoja viena iš Sartre'o įžvalgų, paversdamas ją pamatine intersubjektinio santykio aprašyme. Kritikuodamas Heideggerį, Sartre'as tvirtina, kad kito būtis nėra išvedama nei per objektus ar įrankius, nei iš „aš" būties, ji ištinka „aš" būtį per *susitikimo įvykį*: „Kitas asmuo yra *susitinkamas*, o ne konstituojamas"[55].

Susitikimo situaciją, skirtingai negu Sartre'as, Levinas supriešina su patirtimi: „Susitikimas (arba artumas, arba socialumas) ir patirtis nėra to paties rango"[56]. Tai iš pirmo žvilgsnio

[53] Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 67–68, 70, 74.
[54] *Ibid.*, p. 75.
[55] Sartre J.-P., *L'être et le néant*, p. 289.
[56] *Dialogas*, p. 300.

gali pasirodyti keista, nes bet koks susitikimas yra patirties dalis. Tačiau ryškindamas šią priešpriešą, Levinas turi omenyje ne bet kokią, o fenomenologinę patirtį, susijusią ne su konkrečiu jusliniu dalyku, bet su to dalyko „įspaudu" sąmonėje, su jo išgyvenimu (*Erlebnis*). Patirtas išgyvenimas sugrąžina į sąmonę, į vidujybę ir tampa pažinimo objektu. Levino aprašomame susitikime kitas pasiekia mane ne kaip tiesiog kita būtybė, kita štai-būtis (Heideggeris) ir ne kaip patyrimui bei suvokimui duotas kito subjekto, kito „aš" fenomenas (Husserlis), bet kaip *veidas*. Atrodo, Levinas žaidžia fonetiniais žodžių *visage* [„veidas"] ir *visitation* [„apsilankymas"] sąskambiais. Kartu šie žodžiai žymi užslėptą priešpriešą fenomenologinei intencinės žiūros [*visée*] sąvokai, reiškiančiai sąmonės nukreiptumą į tai, kas nėra ji pati. Veidas apsilanko [*visage visite*], bet jis nėra, kaip objektas, siekiamas [*visé*] intencine žiūra: „Veidas reikalauja daug senesnio ir už pažinimą ar patirtį labiau išbudusio mąstymo"[57].

Veido kaip fenomeno statusas ypatingas. Jis yra savotiškas epifenomenas, fenomeniškumo perteklius, tai, kas negali būti aprašyta įprastomis fenomenologinėmis kategorijomis, nes veido epifanija pranoksta žiūrą, negali būti jos įsavinta, paversta samonės vaizdiniu ar reprezentacija. Bet koks sąmonės vaizdinys gali būti tos sąmonės atkartotas, reprodukuotas, prisimintas. Tuo būdu reprezentuojamas dalykas praranda savo vienatinumą (kitybę), nes visuomet gali būti pakeistas savo vaizdiniu, savo „kopija"[58]. „Kodėl veidas nėra tiesiog tikras *vaizdinys* [*représentation*], kuriame kitas išsižada savo kitybės?"[59]

[57] *Pastabos apie prasmę*, p. 321.

[58] Plg. „Manyje patiriu, pažįstu Kitą, manyje jis konstituojasi – konstituojasi aprezentatyviai atspindėtas, o ne kaip originalas" (Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, S. 176).

[59] Levinas E., „Kito pėdsakas", p. 53. Apie sąvoką *représentation* žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

Husserlis taip pat kalba apie tam tikrą regimybės perteklių, kai bet kokiame išoriniame daikto suvokime kuri nors jo dalis patiriama „autentiškai" (regima tiesiogiai, pvz., priekinė namo siena), o visa kita „primąstoma", suvokiama kaip esantis sykiu (aprezentuojama). Tiesa, Husserlis daro skirtumą tarp tokių išorinių kūnų, kurių „sykiu-esanti" dalis gali bet kada virsti autentiškai, „originaliai" esančia dalimi (pvz., apėjus namą, nematoma jo pusė virsta matoma), ir tokių kūnų, kurių „primąstyta dalis" – pvz., kito asmens kūnas, patiriamas ne tik išoriškai, bet ir iš jo paties vidaus („gyvenamas kūnas") – niekada jokiu būdu negali būti autentiškai, realiai duota manojo *ego* suvokimui, bet visada lieka „primąstyta" pagal analogiją su mano paties gyvenamu kūnu. Tai toks regimybės perteklius, tokia suvokimo transcendencija, kuri niekada negali virsti mano suvokimo imanencija[60].

Šis perteklius Leviną paskatina mąstyti apie tai, kad kitas kaip toks, kaip absoliučiai kitas negali būti aprašomas regos kategorijomis. Kito veidas nėra koks nors apibrėžtą formą turintis vaizdas, antraip jis nesiskirtų nuo kaukės. Kitų fenomenų atžvilgiu veidas išsiskiria ne tuo, kad yra kaip nors kitaip regimas, bet tuo, kad savo esme jis neregimas. Šioji neregimybė nėra koks nors primąstomas „buvimas sykiu" prie to, kas regima, bet nurodo tokį santykį su kitu asmeniu, kuris pranoksta pačią regimybę ir mezgasi anapus jos.

Galimybė išeiti anapus regimybės Levinui atsiveria per *kalbą*. Panašiai kaip ir Buberio filosofijoje, pirmapradė leviniško santykio su kitu sfera yra kalbos sfera[61]. Kalbinis santykis suvokia-

[60] Husserl E., *Op. cit.*, § 52–55.

[61] Tiesa, Buberio filosofijoje kalba pati savaime nevaidina tokio svarbaus vaidmens kaip Levino filosofijoje. Buberis ja veikiau remiasi, darydamas savo žymiąją perskyrą tarp Aš–Tai ir Aš–Tu, arba naudojasi ja veikiau metaforiškai, kalbėdamas apie kreipinį. Bene viena esmingiausių tokio skirtumo priežasčių yra ta, kad Buberio „tu" gali būti bet koks pasaulyje sutin-

mas kaip alternatyva intencionaliam santykiui: „*sakymo* santykis neredukuojamas į intencionalumą, kitaip sakant, jis iš esmės remiasi sužlugusiu intencionalumu“[62]. Susitikime veidas byloja savo neregimybe[63]; kitas – ne regimas, bet išgirstamas. Tiesa, tiek veido kalbėjimas, tiek jo išgirdimas turėtų būti suprastas veikiau metaforiškai. Sakydamas, kad „veido raiška yra pirminė kalba [*discours*]“[64], Levinas turi omenyje ne tiesiog kokius nors kito ištariamus žodžius, bet veikiau tai, kad pats veido pasireiškimas su visa jo išraiška jau yra nukreiptumas į tą, kuris tą veidą susitinka, dar iki bet kokio pokalbio su juo, bet kokio apsikeitimo frazėmis. Vos tik pasirodo mano akivaizdoje, veidas jau byloja ir taip kreipiasi į mane, užuot buvęs mano nukreiptumo į jį objektu, kaip fenomenologiniame aprašyme. Santykis su veidu užsimezga ne per intencinę žiūrą, bet per kreipinį – nukreiptumą, kylantį iš kito ir savo kryptinga „strėle“ pasiekiantį pačią to paties „širdį“, jį sužeidžiančią ir neleidžiančią jam likti abejingam. Čia „aš“ jau nebėra intencijos subjektas, bet veikiau jos „objektas“, ne siekiantysis, bet pasiektasis, aplankytasis, „užkluptasis“, „apsėstasis“. Susitikime su kitu intencija tarsi pakeičia kryptį, apsiverčia [*s'inverse*] ir „apverčia“ („sukrečia“ – *bouleverse*) subjektą, „išverčia“ jį į išorę ir negrįžtamai išvaro iš jo paties: „Apsilankymas sukrečia patį *aš* egoizmą, veidas išmuša iš vėžių į jį nukreiptą intencionalumą“[65].

Levino pateikiamas veido fenomeno aprašymas iš esmės atitinka Sartre'o atliekamą žvilgsnio aprašymą – būtent per žvelgiantį kito žvilgsnį, kuris negali būti užčiuoptas, pagautas nei

kamas buvinys, o Levinas griežtai apsiriboja tarpžmogiškų santykių bei žmogiškumo prasmės apmąstymu.

[62] *Hermeneutika ir anapusybė*, p. 241.

[63] Plg. Levinas E., *Etika ir begalybė*, p. 86–87.

[64] Levinas E., „Kito pėdsakas“, p. 52.

[65] *Ibid.*, p. 53–54.

pažintas kaip objektas, kitas išnyra iš bet kokio suobjektinimo ir iškyla kaip absoliutus subjektas, absoliutus kitas[66]. Tačiau Sartre'as įpuola atgal į spekuliatyvią subjektinių-objektinių santykių dialektiką, nes pasilieka ontologijoje, kurioje bet kokia kitybė neišvengiamai redukuojama į tapatybę, o bet kokia transcendencija – į imanenciją. Tuo tarpu Levinas nurodo išėjimo iš jos kelią. Išėjimas iš regėjimo sferos – tai kartu pasitraukimas nuo su juo tiesiogiai susijusios pažinimo bei būties klausimų (tapatybės, pagrindimo ir t. t.) sferos. Pagaliau tai išėjimas iš pasaulio, kuriame kitas subjektas yra buvinys tarp kitų buvinių, įrankis tarp kitų įrankių. Sartre'as labai tiksliai pastebi (ir nuosekliai paaiškina), kad „su kitu asmeniu mane siejantis ryšys negali būti išoriškas ryšys pasaulyje, bet kito asmens žvilgsnio dėka aš konkrečiai patiriu, kad esama pasaulio anapusybės“[67]. Levinas šį santykį anapus pasaulio įvardija kaip santykį anapus būties. Vienas šio „anapus" modusų yra kalba.

XX a. antros pusės Vakarų filosofijoje kalba laikoma kone vieninteliu būdu išeiti iš tradicinio metafizinio ontoteologinio, arba tapatybės, mąstymo. Kalba tampa radikalios, neredukuojamos skirties tarp to paties ir kito galimybe bei terpe.

Klausiančio veido nurodymas ir nuoroda

Susitikime su veidu įvyksta tai, ką Platonas palygino su „akių liga“, arba tai, ką būtų galima pavadinti viską suobjektinančios žiūros suskliaudimu ar susilaikymu nuo ja besiremiančio intencionalumo, identifikavimo, tematizavimo, kartu ir nuo sąmonės – įsisąmoninimo – aktyvumo. „Aš“ sąmonė tampa ne „prisimenančia“, arba viską aktualizuojančia, į esatį su(si)grąži-

[66] Žr. Sartre J.–P., *L'être et le néant*, p. 307–308.
[67] *Ibid.*, p. 309.

nančia, bet „implicitine", arba „ikirefleksine" sąmone: „ši sąmonė yra ne aktas, bet grynas pasyvumas"[68]. Levino aprašomas sąmonės pasyvumas, „pasyvesnis už bet kokį pasyvumą", reiškia, viena vertus, jos jautrumą, pažeidžiamumą, negalėjimą išlikti abejinga, nurimusia savo būvio tapatybėje, kita vertus, jos „kaltumą", t. y. tai, kad užuot buvusi vardininku (veikiančiu subjektu), ji tampa „kaltininku" [*accusatif*], arba „kaltės objektu", „nešvaria sąžine" [*mauvaise conscience*][69].

Nešvari sąžinė – tai buvimo pasaulyje kaltė. Čia Heideggerio iškeltas ontologinis štai-būties pasaulyje klausimas įgauna etinį pobūdį. Heideggerio filosofijoje būties klausimas, kuriame būtis dar yra klausimo objektas, virsta klausiančiojo būties užklausimu, kai subjektas klausia apie savo paties būtį ir taip iš klausiančio subjekto virsta klausimo objektu, t. y. pats yra užklausiamas kaip būtis, kaip štai-būtis. Levino filosofijoje šis būties klausimas patiria dar vieną virsmą: „Būties prasmės klausimas – ne šio įstabaus veiksmažodžio [„būti"] supratimo ontologiškumas, bet būties teisingumo etiškumas. [...] Klausimas *par excellence*, arba pirmasis klausimas – ne klausimas 'kodėl yra veikiau būtis, o ne niekas?', bet klausimas 'ar aš turiu teisę į būtį?'"[70] Taigi užklausiamas nuosavos būties teisėtumas, jos teisingumas: ar būdamas šiame pasaulyje aš neužimu, neuzurpuoju kito vietos ir ar mano buvimas kaip toks, mano užimama vieta, įsitvirtinimas savo tapatybės būvyje yra nekaltas? Taip graikiškoji ontologinė tradicija netikėtai susipina su judėjų-krikščionių tradicija, kurioje amžinai klajojančio žydo įvaizdis bei žemės, kaip teisėtos nuosavybės, užklausimas įgauna filosofinio svarstymo pavidalą, kaip, pavyzdžiui, Pascalio *Mintyse*: „'Tai mano vieta

[68] *Nešvari sąžinė ir nepermaldaujamumas*, p. 340.

[69] Apie šios sąvokos daugiareikšmiškumą žr. str. *Nešvari sąžinė ir nepermaldaujamumas* 1 red. past.

[70] *Pastabos apie prasmę*, p. 336.

po saulė'. Štai neteisingo visos žemės savinimosi pradžia ir įvaizdis"[71]. Ontologijai iškeliamas etinis klausimas ir ji turi į jį atsakyti – prisiimti atsakomybę. Straipsnyje *Transcendencija ir blogis*, kuriame Levinas remiasi Philipo Nemo atlikta *Jobo dramos* hermeneutine interpretacija, parodančia, kaip per blogį, kaip bet kokias įprastas ribas peržengiantį perteklių, žymintį kraštutinę netvarką būties tvarkoje, jį patiriančiam žmogui atsiveria transcendencija – tai, kas yra anapus bet kokios proto tvarkos bei sistemos, – taigi šiame straipsnyje Levinas tvirtina ne tik kad „skirtis tarp gėrio ir blogio ankstesnė už ontologinę skirtį"[72], bet dar kategoriškiau – kad etika pirmesnė už ontologiją.

Heideggeris pats kritikavo ontologinį mąstymą kaip prievartinį, iškeliantį save visa ko pagrindu, ir ieškojo jam alternatyvos būties tiesai save pajungiančiame mąstyme, tačiau, Levino įsitikinimu, kai kuriais anaiptol neatsitiktiniais savo mąstymo momentais jis išliko tradicinio ontologinio mąstymo perspektyvoje, akcentuodamas jo veiklumą, aktyvumą, jo nukreiptumą į save[73]. Tiesa, Heideggeris kalba ir apie pasyvųjį egzistencijos (štai-būties) modusą – būties puoselėjimą, tačiau jis nusakomas mąstymo sąvokomis (būties tiesos mąstymas), todėl, Levino manymu, jame neišvengiamai glūdi savininkiškumo bei prievartiškumo pradas. Pagaliau net mirtį vokiečių filosofas aprašo kaip „galią būti" (negalimybės galimybę) ir apie mirtį kalba tik tiek, kiek tai yra „mano" mirtis bei manoji baugulio apimta (savimi susirūpinusi) egzistencija.

Levinas žmogiškumo prasmę mato ne būtį puoselėjančiame mąstyme, ne mirties baugulio apimtoje egzistencijoje, bet nukreiptume į kitą asmenį, į jo mirtingumą ar į jo patiriamą blo-

[71] Pascal B., *Mintys*, Vilnius: Aidai, 1997, 295 fragm.
[72] *Transcendencija ir blogis*, p. 279.
[73] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme.*

gį, galintį pasireikšti ligos, kančios ar paprasčiausio senėjimo pavidalu. „Klausimas apie mano teisę būti neatsiejamas nuo manyje esančios būties-dėl-kito...“[74] Čia ne štai-būtis pati sau kelia būties klausimą, bet yra užklausiama kito asmens. Tačiau atsakymas, kurio laukiama, anaiptol nėra teorinis, nes ir kito klausimą Levinas pirmiausia suvokia kaip prašymą, maldavimą, virstantį absoliučiu reikalavimu, įsakymu – atsakomybe.

Levino filosofijoje „nešvarios sąžinės“ kaltė ir „skola“ kitam asmeniui aiškinama ne per prigimtinę nuodėmę, bet per pamatinį paskirtumą kitam: kaltė paradoksaliai reiškiasi kaip išrinktumas, išskirtinumas, pašauktumas. Atsakomybė nusakoma per paradoksalią priešpriešą: kaltės augimas prilygsta šventumo (išrinktumo) augimui. Būti išrinktam reiškia būti absoliučiai pašvęstam, pasišventusiam kitam asmeniui ir, svarbiausia, nepakeičiamam. Nepakeičiamam, tačiau galinčiam savimi pakeisti kitą – tapti jo įkaitu. Graužatis dėl neteisėtai užimamos kito asmens vietos būtyje virsta pasiryžimu stoti į jo vietą mirties akivaizdoje. Čia, aišku, kyla klausimas, kiek tokia mirtis „už kitą“ išvis įmanoma, nes kiekvienas gali numirti tik už save ir net mirtis už kitą ar vietoj jo nepanaikina to, kad kitas neišvengiamai turės mirti sava mirtimi. Tačiau šiuo atveju Levinui, matyt, svarbi pati dvasios intencija – būti nepakeičiamam („išrinktam“) savo pasiryžime pakeisti kitą. „Subjektas yra nepakeičiamas per atsakomybę, kuri jį pašaukia ir kurioje jis randa naują tapatybę.“[75] Šis nepakeičiamumas išreiškia *asimetrijos* principą – pamatinį principą Levino aprašomame etiniame santykyje.

Sartre'o fenomenologinėje ontologijoje intersubjektinis santykis pateikiamas kaip absoliučiai simetriškas (abu subjektai vienodai atsakingi tiek už savo, tiek už kito būtį), tačiau būtent ši

[74] *Pastabos apie prasmę*, p. 336.
[75] *Dievas ir filosofija*, p. 190–191.

simetrija, visiškos lygybės ir vienodos laisvės principas suteikia galimybę „išsisukti" iš šios atsakomybės, privalomybės kitą pripažinti kaip absoliučiai kitą, kaip subjektą, ir leidžia jo transcendenciją paversti imanencija (objektyvuojant ar asimiliuojant). Levino filosofijoje radikalios asimetrijos, nesukeičiamumo, neapsikeičiamumo, negrįžtamumo principas leidžia etiniam santykiui išeiti anapus bet kokios pažinimo sistemos, pagrįstos įsavinimo, sugrįžtamumo, ekonomijos, laisvės principais. Levino aprašomas santykis su kitu anaiptol nėra koks nors socialiniu susitarimu priimtas bei įstatymu sutvirtintas įsipareigojimas ar racionalaus subjekto iš savo paties autonominės laisvės sau nustatyta pareiga, kaip, pavyzdžiui, klasikinėje Kanto etikoje ar aptartoje Sartre'o filosofijoje. Levino mąstyme subjektas imperatyvo atžvilgiu praranda pirmumo teisę: jis ne pats laisvu valios aktu sau jį užduoda, prieš tai aptikęs jį kaip vidinį savo autonomiško praktinio proto dėsnį, bet imperatyvas pasiekia subjektą iš absoliučios išorės, iš kito asmens veido, ir pajungia jį tarnauti kitam.

Kodėl tam, kad būtų postuluota besąlygiška atsakomybė, Levinui negana, kaip Kantui, deklaruoti kito kaip absoliutaus tikslo ir žmogiškumo idėjos? Kodėl negana kitą atpažinti kaip žmonių rūšies egzempliorių, idant jam besąlygiškai įsipareigotum? Kodėl reikia deklaruoti jo absoliučią kitybę, jo išorybę? Atrodo, tik dėl to, kad kitas kaip sąvoka, idėja, reikšmė (ženklas), vertybė netaptų „aš" turiniu, kuriuo jis galėtų manipuliuoti. Kito absoliuti išorybė nėra nei koks nors imperatyvas, kurį „aš" sau susikuria dar iki paties susitikimo su kitu, nei kokia nors „fenomenologinė" kito apibrėžtis. Tai veikiau pati *susitikimo, santykio* su kitu asmeniu *sąlyga*. Kitas iš principo visada gali būti pažintas kaip toks pat ar tas pats, paverstas vidujybės dalimi (Sartre'as tai puikiai parodo). Tačiau vos tik jis tampa tokiu, „aš" jau nebėra tiesioginiame santykyje su juo, jis jau yra išėjęs iš to santykio, atsistojęs šalia ir įtarpinęs jį sąvoka. Tokiu

atveju kitas jau yra ne tik nebe absoliutus kitas, nebe „tu", bet „jis", vienas iš daugelio kitų. Lygiai taip pat ir „aš" tampa kitokiu „aš"[76]. Skirtingai nuo psichoanalizėje ir dekonstrukcinėje filosofijoje plačiai eksploatuojamos „aš" skilimo ar nevienalytiškumo idėjos, Levinas kalba apie skirtingus subjektyvybės modusus (pažintinį, dialoginį ir etinį), apie „aš" galimybę bet kurią akimirką būti keleriopu „aš": 1) tuo, kuris konstatuoja *ego cogito*, arba, kaip pasakytų Husserlis, kuris konstituojasi kaip pažįstantis, transcendentalinis subjektas, kuris yra „aš" apskritai (po „aš" [*moi* arba *ego*] sąvoka pasislėpęs *aš* [*je*]); 2) tuo, kuris yra ne vien, kaip Buberio filosofijoje, konkrečiame netarpiškame santykyje su *tu* esantis *aš*, bet ir toks *aš*, kuris iš karto yra kitam, kuris „niekada nenustoja šalinti iš savęs save patį"[77], kuris iš „aš" [*moi*] kaip vardininko virsta „aš" [*me*] kaip kaltininku – kito tarnu, įkaitu, į kito šauksmą atsakančiu „štai aš" [*me voici*], arba „es*mi* tau pašvęstas"[78].

Kaip Begalybės *idėjos* mąstymas – tai mąstymas, negalintis savyje patalpinti, sutureti jo mąstomos idėjos turinio, tad mąstantis daugiau negu mąsto ar gali mąstyti, taip ir Begalybės *įsakymas* negali būti prilygintas arba bendramatis jį gaunančiam subjektui, o begalinė atsakomybė kitam negali būti redukuota į sąmonės turinį, negali tapti paprasčiausiu įsisąmoninimu (sąmoningu pareigos prisiėmimu), – tai *diakonija* iki ir anapus *logoso*. Subjektas atsakingas ne jo nubrėžtose įsisąmoninimo ribose, bet atsakingas be galo, tarsi atsakingas daugiau negu gali tai įsisąmoninti, daugiau negu gali būti atsakingas kaip baigtinė ribota būtybė. Iš kito veido ateinantis įsakymas kaip *nurodymas*

[76] Plg. Buberis M., *Dialogo principas I. Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 69–70.

[77] *Dievas ir filosofija*, p. 191.

[78] Apie prancūzų kalboje egzistuojančią „aš" sąvokų įvairovę, kurioms išversti beveik nėra atitikmenų lietuvių kalboje, žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

savo absoliutumo galią – mano negalimybę nuo jo išsisukti, jo išvengti – įgauna kaip tik per veido *nuorodą* į Begalybę, į transcendenciją, į absoliučią anapusybę. Santykis su kitu subjektu, kitu veidu – tai ne tik santykis su tuo, ko negaliu imanentizuoti, kas man transcendentiška, kaip Sartre'o filosofijoje („Kitas asmuo yra priešais mane be jokio įtarpinimo kaip transcendencija, kuri nėra mano“[79]). Tai toks santykis, kuriame transcendencija, anapusybė kaip tik įgauna reikšmę, tampa reiškiančia ir reikšminga.

Kitą asmenį nusakydamas kaip absoliučią išorybę, Levinas siūlo ją fiksuoti ne „kaip transcendentalinį faktą (juslumo formą) ar antropologinį faktą, ar kaip ontologinę duotybę“[80], bet kaip savotišką reikšminį faktą, kaip *nuorodą*. Tokiam minties judesiui Leviną galbūt paskatina pats Husserlis, tvirtindamas, kad kito subjekto svetimybė „originaliai savęs neduoda, bet nuosekliai patvirtina save kaip nuorodą“[81]. Savo ženklo bei reikšmės teorijoje Husserlis nuorodą priešpriešina išraiškai ir apibrėžia ją kaip bereikšmį, nes absoliučiai išorišką ir jokio racionalaus pagrindo neturintį dviejų narių ryšį[82]. Leviną toks nuorodos api-

[79] Sartre J.–P., *L'être et le néant*, p. 309.
[80] Žr. *Būties mąstymas ir kito klausimas*, p. 259.
[81] Žr. 51 šio įvado nuorodą.
[82] Str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* Levinas taip pat primena Derrida atliekamą Husserlio reikšmės ir ženklo teorijos dekonstrukciją, kuria parodoma, kad nuorodos ir išraiškos priešprieša yra neįmanoma ir kad bet kokia išraiška visada jau yra nurodymas (plačiau apie šią Derrida dekonstrukciją kaip bet kokio netarpiškumo (esaties) kritiką žr. šio str. 27 red. past.). Tačiau, Levino tvirtinimu, tai „kritika, kuri vis dėlto tam tikra prasme lieka ištikima gnoseologinei prasmės reikšmei“ (p. 258), kitaip sakant, kritikuodama prasmės sampratą fenomenologijoje, ji neužklausia prasmės neatsiejamumo nuo pažinimo. Į tai galima būtų replikuoti, pastebint, kad būtent pasilikimas kritikuojamos sistemos viduje, o ne išėjimas iš jos, siekiant sukritikuoti iš „išorės“, sudaro bet kokios Derrida dekonstrukcijos esmę. Derrida tiesiog ardo fenomenologinę reikšmės teoriją iš vidaus, tarsi priimdamas jos „žaidimo taisykles“, tačiau kartu jas panaudodamas to žai-

brėžimas paskatina jos prasmę apmąstyti anapus būties-pažinimo sistemos. Gnoseologinėje sistemoje nurodymas neturi reikšmės, tačiau tai ne vienintelė sistema. Šis išorinis ryšys įgauna reikšmę kitur – būtent baigtinybės santykyje su Begalybe, kuris yra ne netarpiškas (netarpiškumas įtariamas kaip būties-esaties filosofijos transcendentalinė iliuzija[83]), bet per aplinkkelį užmezgamas santykis. Šis aplinkkelis kaip tik ir yra netarpiškas santykis su kitu asmeniu kaip su veidu, kaip su absoliučia išorybe, nurodančia į Begalybę, kaip su absoliučia transcendencija, nurodančia į anapusybę. Kaip suprasti šią veido nuorodą į Begalybę?

Kito asmens veidas, kaip jau buvo minėta, nėra pasaulio fenomenas. Veido nepasauliškumas nereiškia jo nerealumo, bet tik tai, kad jis išplėštas iš bet kokio pasaulio tvarkai įprasto reikšmių konteksto, jis išskirtas iš būties kaip savotiškas nebuvinys. Skirtingai negu būtį išreiškiantis buvinys, kuris ją parodydamas slepia[84], nurodydamas į anapusybę veidas nieko neparodo ir nieko neslepia. Jis yra nuoroda, kurios reiškiamas dalykas (signifikatas) ir (iš)reiškiantysis (signifikantas) visiškai

dimo dekonstravimui. Šioje vietoje gerai išryškėja Levino ir Derrida, kaip metafizinio mąstymo kritikų, skirtumai. Levinui negana dekonstruoti tam tikrą mąstymo sistemą, jam rūpi surasti jai alternatyvą.

Tiesa, viename savo straipsnyje apie Levino filosofiją („Violence et métaphysique“, in: Derrida J., *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967) Derrida parodo (ne)galimybės išeiti iš ontologinio mąstymo (be)sąlygiškumą, nes pati filosofinė kalba (sąvokynas), kuria naudojamasi kritikuojant, jau ir visada yra ontologijos kalba. Tai, kaip Levinas reaguoja į šią jo filosofijos „kritiką“ (dar vieną dekonstrukciją) ir kokią poziciją užima Derrida iškeltos (be)sąlygiškos (ne)galimybės atžvilgiu, šiame įvade bus aptarta toliau.

[83] Žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* p. 258.

[84] „[Buvinio] nepaslėptis remiasi būties paslėptimi“ (Heidegger M., *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Mein: Klostermann, 1977, S. 36). Apie tai plačiau žr. Keršytė N., „Diakonija anapus dialogo“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, p. 77–80.

sutampa[85]. Tad veidas savo išraiška reiškia nieko neišreikšdamas, kitaip sakant, išreikšdamas „nieką“ arba reikšdamasis per nesatį, tarpdamas Nesančiojo-neapsireiškiančio (nepasirodančio, bet ir nesislepiančio) Dievo pėdsake. Pėdsakas žymi tokį ryšį su anapusybe, kuris negali būti netarpiškas, aki-vaizdus, čia-esantis. Pėdsakas – tai absoliučios nesaties (anapusybės) neredukuojamumas į esatį (pasaulio ar sąmonės vidujybę), t. y. jos neįrašomumas į grįžties – ekonomijos – sistemą dėl absoliučios praeities ir dabarties, praėjusiojo (ženklinamojo) ir jo palikto ženklo (jo įženklinimo) asimetrijos. Pėdsako struktūroje išreiškiančiojo „praėjimas“, jo esaties nesugrąžinamumas sutampa su išreiškiamo dalyko absoliučiu praėjimu, jo neiššifruojamu išsitrynimu[86].

Taigi nuorodoje į anapusybę kaip jos pėdsake nesama jokios reikšmės, kuri galėtų būti koks nors atskleidžiamas, išaiškinamas ir perduodamas turinys. Todėl Levinas kalba ne tiek apie veido reikšmę [*signification*], kiek apie reikštį [*signifiance*][87]. Reikštis yra pati reikšmės gimimo sąlyga, bet kokios reikšmės, bet kokios komunikacijos (apsikeitimo reikšmėmis) radimosi galimybė. Reikštis veikia kaip grynas aktas konkrečiame susitikimo įvykyje. Galima gal net būtų sakyti, kad jos veikimas turi performatyvinę galią. Nuoroda kaip ženklas čia neperduoda jokio turinio, bet išreiškia vieno asmens santykį su kitu ir reiškia kaip etinis imperatyvas. Veido reikštis įsako, liepia ir draudžia (pirmasis veido draudimas: „Nežudyk“). Kito asmens kreipimasis, jo klausimas, virstantis prašymu, maldavi-

[85] Žr. Lévinas E., *Totalité et infini*, p. 61.

[86] „Jo [pėdsako] pirminis reikšmingumas išryškėja įspaude, paliekamame to, kuris nori ištrinti savo pėdsakus [...]. Tas, kuris paliko pėdsakus, ištrindamas savo pėdsakus, nenorėjo nieko pasakyti ar padaryti tais pėdsakais, kuriuos palieka“ (žr. Levinas E., *Kito pėdsakas*, p. 59). Plg. Su Begalybės idėjos „įdėjimu“ (žr. šio įvado skyrelį *Ateinanti Begalybė*).

[87] Apie šį žodį žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

mu, liepimu, nurodymu ar draudimu, „aš" tuoj pat atiduoda privalomybės sričiai, kurioje sakymas turi pirmiausia įsakymo reikšmę. Kita vertus, „aš" prisiimama atsakomybė kito atžvilgiu, paklusimas iš jo veido ateinančiam įsakymui, įvardijamas kaip Begalybės liudijimas. Per kito veidą Nesantysis, arba Anapusinis įgyja reikšmę tarpžmogiškuose santykiuose. Ši reikšmė ateina ne iš patirties, nes Dievas ne *patiriamas per ap(si)reiškimą* ir ne *įrodomas* teoriniais samprotavimais, bet *paliudijamas per įsakymą*, paskiriantį tarnauti kitam asmeniui. Begalybės diachronija virsta diakonija, o per etinį santykį su kitu asmeniu Dievas išplėšiamas iš ontologijos.

Levino filosofijoje religija įgauna prasmę iš etikos ar per ją („slaptas religijos užgimimas kitame asmenyje"[88]), savo ruožtu etikos prasmė iš esmės yra religinė, kitaip sakant, jos absoliutumas kyla iš religingumo, arba, kaip pasakytų Levinas, iš šventumo. „Nelygybė [turima omenyje minėtoji etinio santykio asimetrija – *N. K.*] galinti pasirodyti arbitrali, jeigu ji kitam žmogui adresuotame žodyje, priėmimo etikoje nebūtų pirmoji religinė apeiga, pirmoji malda, pirmoji liturgija, religija, kurios dėka Dievas galėtų būti atėjęs į dvasią, o žodis „Dievas" galėtų tapti kalbos ir pačios filosofijos neatsiejama dalimi."[89]

Kitas ir kiti – etika ir socialumas

Levinas anaiptol nekuria kokios nors „naujos" etikos. Kaip pats ne kartą tvirtino, jis siekia apmąstyti etikos prasmę. Jo tekstuose tai virsta naujo etikos pagrindo paieška[90]. Iki tol filosofinėje tradicijoje buvo dvi pagrindinės požiūrio į etiką galimybės: arba etika konstruojama kaip racionali sistema, o etiniai klausi-

[88] *Dievas ir filosofija*, p. 189.
[89] *Dialogas*, p. 307.
[90] Žr. ypač str. *Ideologija ir idealizmas*.

mai tapatinami su teisingumo klausimais, arba ji demaskuojama kaip intereso „užkrėsta“ ideologinė sistema, parodant, kad jos racionalumas tėra regimybė (nes bet koks vertės siekimas – aksiologija – priklauso nuo potraukio, geismo mechanizmų) ir kad ji konstruojama kaip prievartos struktūrų reikalaujanti sistema (bet koks apeliavimas į įstatymą, privalomybę, atsakomybę traktuojamas kaip nauja prievarta). Pastaroji nuostata būdinga kaip tik XX a. mąstymui, kuris siekdamas atsiriboti nuo proto suinteresuotumo, išeitį mato gryname struktūralistiniame racionalume, nepavaldžiame jokioms vertėms nei jokiam žmogaus (žmogiškumo) principui[91]. Į žmogiško proto nepakankamumą reaguojama su tragikomiška ironija: atsisakoma idėjos, kad žmogus išvis pajėgus pozityviai ką nors keisti, ir paskelbiama, kad subjektas su savo laisva valia nebeturi prasmės, kad jis – tik iliuzija, o bet kokia socialinė sistema pagrįsta įtakų bei potraukių žaidimu, kurio žaidėjai – tik žaidimo kaip subjekto objektai[92]. Tad, viena vertus, mėgaujamasi beprasmiškumu, kita vertus, iškeliamas grynas, „nešališkas“ mokslinis techninis protas. Tiesos ar teisingumo klausimas čia nebekyla, kadangi viskas – tik retorika, o mokslas – praradęs viltį kontroliuoti ideologiją.

Levinas ieško kitos galimybės anapus ideologijos ir mokslo alternatyvos. Ideologija savo nepavaldumu mokslinio proto kontroliuojamai tvarkai netiesiogiai atveria properšą tam, ką Levinas vadina „idealizmu“. Čia atitrūkstama nuo absoliučios proto kontrolės ne tam, kad būtų įpuolama į iracionalumą, bet kad būtų išeinama iš ontologinio mąstymo, kuriame pamirštamas kitas asmuo, kuriame jis redukuojamas į sąvoką, rūšinį in-

[91] Čia būtų galima priminti, kad struktūralistinio mąstymo tendencijos buvo ypač paplitusios Prancūzijoje kaip tik tuo laikotarpiu, kai Levinas rašė savo pagrindinius veikalus.

[92] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą*, p. 155.

dividą. Kita vertus, nuo proto sukurtos tvarkos atitrūkstama ne tam, kad būtų įpuolama į netvarką, anarchiją, kur „viskas leista". Čia revoliucija, maištas prieš tvarką reiškia ne valdžios siekimą, kuriant naują tvarką ar sistemą, bet tokio santykio su kitu žmogumi ieškojimą, kuris peržengtų visas institucijas, visas socialines priedangas, visus įtarpinimus. Iš proto nustatomos tvarkos išeinama ne beprotiškos anarchijos link, bet kito žmogaus link. Čia kovojama ne už idėjas, bet siekiant teisingumo kitam žmogui, kuris yra vienintelis tikslas. Absoliutus reikalavimas atsakyti už kitą – ne iš pagarbos universalioms idėjoms ar principams, bet dėl kito išimtinumo – negali tilpti jokioje ideologinėje sistemoje[93] ir jos konstituojamoje racionalioje suinteresuotoje tvarkoje įveda netvarką. Tai idealizmas, kuris nėra nuo tikrovės atitrūkęs tam, kad sukurtų naują tikrovę – utopinę, kitokią racionalumo tikrovę, kurią demaskavus paaiškėtų jos ideologiškumas. Tai toks idealizmas, kuris remiasi ne apibrėžtumu – idėja, tvarka, vieta, pozicija, bet pačiu neapibrėžtumu, t. y. santykiu, kaip grynąja skirtimi, su kitu asmeniu kaip absoliučiai kitu. Šiame begalinės atsakomybės santykyje Levinas mato patį socialumo pagrindą.

[93] Todėl, nors ir prijausdamas marksizmui, kadangi šis pasaulio neužbaigtumą suvokia kaip žmogišką vargą ir kadangi jo pastangos nukreiptos į šio vargo pašalinimą, Levinas nuo jo atsiriboja tiek, kiek marksizmas šį vargą, šį netobulumą siekia pašalinti, kurdamas naują socialiniu teisingumu grįstą sistemą (žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme*). Viename interviu, užklaustas apie požiūrį į Prancūzijoje po karo išpopuliarėjusį marksizmą, Levinas atsako taip: „Socializmo pabaiga stalinistinio košmaro pavidalu yra didžiausia dvasinė šiuolaikinės Europos krizė. Marksizmas reprezentavo kilniadvasiškumą, kad ir kaip būtų suprantama ją grindžianti materialistinė doktrina. Marksizme pripažįstamas kitas asmuo. Tiesa, čia esama idėjos, kad kitas asmuo pats turi kovoti už šį pripažinimą, kad jis turi tapti egoistu... Tačiau kilnios vilties esmė – tai *viską pataisyti*, anapus individualaus gailestingumo vingių sukurti valdžią be blogio. Ir štai gailestingumo valdžia tampa stalinizmu ir hitlerizmo košmaru" (Poirié F., *Emmanuel Lévinas*, p. 134).

Etika mąstoma anapus pažinimo struktūrų. Levino įsitikinimu, etinio santykio pagrindas yra ne kokie nors universalūs, visuotiniai, visų lygybę suponuojantys teisingumo principai, bet kaip tik išskirtinis tarpasmeninis santykis su kitu, kuriame nėra lygia-vertiškumo, kuriame „aš“ prisiima kaltę už visus kitus ir kur „aš“ jaučiasi įsipareigojęs daugiau, negu reikalauja jo „pareigos“. Ir šis santykis yra bet kokio žmogiško teisingumo pagrindas.

Etikos ir teisingumo santykio Levinas nemąsto kaip konfliktinio ar bent problemiško. Jis pasitenkina tuo, kad pirmasis pagrindžia antrąjį ir negali būti į jį redukuojamas. Teisingumas atsiranda tada ir reikalingas tik tiek, kada ir kiek atsiranda trečias asmuo. Kol nėra „trečiojo“, tol „aš“ privalo viską kitam asmeniui, nieko negalėdamas iš jo reikalauti, jausdamasis atsakingas net už blogį, kurį jam daro kitas (atsakomybė su išrinktumo aureole). Tačiau šis „kol“ reliatyvus, kadangi vargu ar įmanoma kalbėti apie socialinį santykį kaip apie dviejų santykį *face à face*. Levinas, atrodo, pats tai pripažįsta: „Tačiau santykis su kitu asmeniu iš tiesų niekuomet nėra santykis vien su kitu asmeniu: nuo šiol ir visada kitame asmenyje reprezentuojamas trečiasis; vos tik pasirodo kitas asmuo, trečiasis jau žvelgia į mane. Šitaip ryšys tarp atsakomybės kito asmens atžvilgiu ir teisingumo tampa nepaprastai glaudus“[94]. Šis ryšys ne tik glaudus, kartais jis gali būti ir prieštaringas, pavyzdžiui, kai gero darymas kitam asmeniui gali kartu būti kenkimas „trečiajam“ ar neteisingumas jo atžvilgiu, arba kai mano atsakomybė gali būti išvis nepageidaujama kito asmens ir net virsti savotiška prievarta jo atžvilgiu. Tokios mintys kyla matant, kad Levinas simetrijos principą sutapatina su abipusiškumu, kurį ir stengiasi pašalinti iš etinio santykio[95]. „Jūs galite man paprieštarau-

[94] *Klausimai ir atsakymai*, p. 206–207.

[95] Levinas kritikuoja Buberį dėl santykio Aš-Tu, kaip abipusiško santykio, sampratos (žr. *Dialogas*, p. 307).

ti, kad ši atsakomybės idėja implikuoja tam tikrą paternalizmą: 'Jūs esate atsakingas už kitą ir jums nesvarbu, kad kitas privalo priimti jūsų atsakomybę'. Atsakau: tai, ką kitas gali padaryti dėl manęs, yra jo reikalas. Jeigu tai būtų mano reikalas, pakeitimas būtų tik apsikeitimo momentas ir prarastų savo neatlygi-namumą."[96] Tačiau rūpestis dėl to, kad kitas privalo priimti mano atsakomybę (gal kartais net prieš savo valią?), anaiptol neimplikuoja „apsikeitimo" (simetriškos atsakomybės) situacijos, kurioje kitas, man atsakydamas, savo ruožtu priimtų už mane atsakomybę. Levino įsitikinimu, bet kokia kito kančia, bėda, rūpestis savaime yra pagalbos prašymas ar maldavimas dar iki jo kreipimosi į mane. Tačiau kentėdamas kitas gali turėti visai kitokį prašymą – palikti jį ramybėje. O jeigu jis vis dėlto prašo pagalbos, ir aš skubu jam ją suteikti, tai jau abipusiškumo (nors ne simetrijos!) situacija. Simetrija atsiranda tik tada, kai mano atsakomybė laukia atsakymo – atlygio. Tačiau ar galima tapti abejingam tam, kaip mano atsakomybę priima kitas, ir ar apsisprendimas likti abejingam nerodo jau tam tikro neatsakingumo dėl savo paties atsakomybės?

Levino aprašomos netarpiško tarpasmeninio santykio situacijos tampa problemiškos, vos pradėjus jas konkrečiai analizuoti. Problemiškos tiek „trečiųjų", kitaip sakant, socialinės tvarkos bei teisingumo, tiek paties kito atžvilgiu. Žinoma, galima būtų sakyti, kad konkrečios kazuistinės situacijos Levinui nerūpi. Jam svarbiausia parodyti pačią bendriausią etinio veiksmo prasmę, kitaip sakant, „galimybės sąlygas" arba „pagrindą", ir tai būtų „transcendentalinis" tyrimas, tik be transcendentalinio subjekto ir be trancendentalinės sąmonės redukcijos. O tai, kad etika negali pašalinti ar pakeisti ontologijos, o asmeninė atsakomybė – teisingumo, Levinui abejonių nekelia. Jų tarpusavio ryšį

[96] *Klausimai ir atsakymai*, p. 221–222.

Levinas apibūdina ne kaip dialektinį (siekiantį sintezės tarp tezės ir antitezės), bet kaip trukmės ir pertrūkio ryšį, paneigiantį bet kokio sutapimo, išsipildymo vienovėje galimybę (etika – ontologijos, atsakomybė – teisingumo pertrūkis). Čia tai, ko siekiama, – teisingumas, gėris kitam žmogui – visada lieka vien siekiamybė, at-eitis, kuri savo esme negali būti realizuota nuolat trunkančios dabarties pavidalu ir kuri gyvuoja tik pertrūkio akimirkomis – tada, kai dingteli Begalybės idėja, kai ji staiga ir netikėtai ateina į mąstymą[97].

SAKYMAS, ATSISAKANTIS TO, KAS PASAKYTA

Kaip problemiška yra teisingumo ir etikos perskyra, lygiai taip pat problemiška atrodo teorinio, pažintinio mąstymo ir nepažintinio etinio santykio perskyra. Levinas aiškiai suvokia „prieštaringumą principo, teigiančio etinio suvokiamumo protu nepriklausymą nuo teoriško ir būties mąstymo“[98] teoriniame diskurse. Jo paties diskursas kritikuoja ar neigia ontologinį mąstymą, tačiau neišvengiamai naudojasi šio mąstymo kalba, sąvokomis, teiginių struktūromis, taigi tarsi patenka į įprastą neigimo modelį, pagal kurį tai, kas neigiama, išlieka neigime. Filosofijos kalba savo esme yra ontologinė, todėl atsiribojimas nuo ontologijos *šia* kalba tampa paradoksalus. Levinas randa „išeitį“ iš šios situacijos[99], paskelbdamas, kad filosofinė ontologinė kalba yra tik „forma“, leidžianti išreikšti prasmę ir išdėstyti ją taip, tarsi ši nesuaugtų su logine sakinio forma ir liktų nuo jos nepriklausoma. Šitaip „filosofijoje ontologinis teiginys lieka atviras tam

[97] Žr. str. *Transcendencija ir blogis* VI skyrelį (*Dviprasmybė*).

[98] *Kalbėjimo būdas*, p. 347.

[99] Beje, ji visiškai priešinga postmoderniam mąstymui, kuriame pats minties „turinio“ („prasmės“) ir jos „formos“ skyrimas bei pirmojo nepriklausymas nuo antrosios galėtų būti paskelbtas „metafiziniu prietaru“.

tikrai redukcijai, nuolat pateiktas atsisakymui ir norui būti visiškai kitaip pasakytam“[100]. Tai, kad filosofijoje kartais keliamas klausimas apie ontologinių teiginių bei mąstymo įteisinimą, Levino supratimu, rodo, jog ontologinis mąstymas negali pats savęs į(pa)teisinti, nes Būties į(pa)teisinimas yra anapus jos esantis Gėris. Tikrasis „Gėrio diskursas“ iš esmės nėra filosofinis, kaip ir filosofijos esmė nėra „nei pamokslavimas, nei guodimas“, tačiau, pasilikus filosofiniame diskurse, etinis diskursas reiškiasi kaip jo pertrūkiai, kaip nuolatinis atsisakymas to, kas jame jau pasakyta, ir mėginimas pasakyti kitaip, šitaip išvengiant filosofiniam diskursui būdingo teziškumo – kalbinio įsitvirtinimo pozityviuose, tapatybės siekiančiuose bei ją nustatančiuose teiginiuose. Toks mąstymas išeina į nuolatinio ieškojimo, ne atsakymo, bet atsakomybės reikalaujančio klausimo bei paradoksalaus (emfatinio, hiperbolinio) kalbėjimo[101] aplinkkelius.

Ne tik Levino rašymas, bet ir jo rašto vertimas neišvengiamai virsta nuolatine to, kas pasakyta [*le dit*] ir sakymo, atsisakančio to, kas pasakyta [*le dire qui se dédit*], kaita. Postmodernizmo filosofijos tekstai – tai ypač tinka Levino tekstams – deklaruoja bet kokios kitybės, neredukuojamos į tapatybę, svarbą, net jei tai būtų *kita* žodžio ar posakio reikšmė. Jokia prasmės dviprasmybė ar daugiareikšmiškumas negali būti redukuotas į kokią nors vieną prasmę. Ši pamatinė kitybės nuostata akivaizdžiai išreiškiama pačioje kalbinėje tekstūroje. Idėjinės filosofinės „deklaracijos“ kaip niekada anksčiau sutampa su pačia savo išraiška: nuolat apeliuojama į etimologinius žodžių sąryšius[102], jų

[100] *Kalbėjimo būdas,* p. 350.

[101] Apie Levino kalbėjimo būdą, be cituoto straipsnio, taip pat žr. *str. Klausimai ir atsakymai,* p. 214–216.

[102] Be abejo, čia nesunku pastebėti Heideggerio filosofinių etimologizavimų įtaką, tačiau vargu ar šioje vietoje viską galima paaiškinti kitų „įtakomis“.

daugiareikšmiškumą, kai konkrečiame tekste nedalyvauja kokia nors konkreti žodžio ar posakio reikšmė, bet visas jo reikšmių spektras įtraukiamas į prasmės žaismą, kuriame nelieka vietos „pagrindinei“ ar „antrinei“ reikšmei ir kuriame jos visos tampa lygiavertės. Tai nereiškia, jog ankstesniems filosofiniams tekstams toks daugiareikšmiškumas nebūdingas. Vis dėlto anksčiau vyravo tam tikra reikšmių hierarchija (pagrindinės ir šalutinės reikšmės), sąlygota ilgus šimtmečius galiojusios nuostatos, kad filosofinis tekstas minties tikslumu, aiškumu, nuoseklumu turi lygiuotis į mokslinį tekstą. Tad vertėjo tikslas buvo rasti tą „pagrindinę“ reikšmę, o susidūrus su akivaizdžia daugiaprasmybe, po ilgų abejonių bei svarstymų pagaliau apsispręsti ir kuo tiksliau išversti. Tuo tarpu postmodernios filosofijos tekstas savo implikacijomis bei pamatinėmis idėjinėmis nuostatomis reikalauja kaip tik *neapsispręsti*. Savo raiškos faktūra jis tampa artimas poetiniam tekstui[103]. Tiesa, verčiant filosofinio teksto daugiaprasmybes, kyla kitokių sunkumų, negu verčiant poetinį tekstą. Poetiniame tekste dažnai „paaukojamas“ turinys ar „idėja“ tam, kad kitoje kalboje būtų atrastas daugiau ar mažiau originalo kalbai adekvatus žodžių žaismas ir kad išraiškos plotmėje išliktų originalaus teksto daugiareikšmiškumas. Tuo tarpu filosofinį tekstą verčiant stengiamasi kiek įmanoma vengti originalaus teksto minties redukavimo ar iškraipymo – vertėjui keliamas tikslumo, sąžiningumo imperatyvas niekur nedingsta. Todėl nelieka nieko kita, kaip tik supaprastinti daugiareikšmę išraišką, pavertus ją vienareikšme (taip dažniausiai ir atsitinka verčiant į lietuvių kalbą, kurios intelektinis žodynas yra gana skurdus, palyginti su kitomis kalbomis, ką jau kalbėti apie tai, kad nemaža intelektinės lietuvių leksikos dalis yra skoliniai, kitose kalbose turintys savą leksinį kontekstą ir sudarantys didžiulius semantinius ansamblius su kitais žodžiais, tuo tarpu skolinantis

[103] Žr. Levino užuominą apie tai str. *Kalbėjimo būdas*, p. 348.

jie ištraukiami iš tų ansamblių ir nebetenka viso jiems būdingo reikšminio rezonanso), arba apkrauti vertimą papildomomis vertėjo pastabomis bei komentarais. Be abejo, šio nepatogumo išvengtume, jei tekstus rašytume ne pagal visoje logocentrizmo epochoje vyravusį linijinį (eilutės bei knygos) modelį, bet turėtume kitokią rašytinio teksto išdėstymo erdvėje galimybę, kur vieno žodžio ar frazės daugiareikšmiškumą būtų galima išreikšti ne linijinio, bet „daugiaaukščio" užrašo pavidalu. Mūsų vis labiau kompiuterine virstanti epocha, tikėkimės, pasiūlys – gal jau ir pasiūlė – ką nors panašaus. O kol kas, kol neturime šio techninio „išsigelbėjimo", kol tekstai spausdinami pagal „tradicinį" modelį, tenka pasitenkinti nepatogia „prasmės hierarchiją" implikuojančia sistema, kurioje du tekstai tarsi patalpinami viename: „centrinis", „pagrindinis" tekstas ir jo priedas – antrinis tekstas, kuriame pateikiamos vertėjo pastabos.

Į šios knygos vertėjos-specialiosios redaktorės pastabas buvo nukelti ne tik *kiti* originalaus teksto dviprasmybių vertimo variantai, bet ir iškelti *kitų* autorių „pėdsakai" originalo tekste. Levino tekstai pasižymi gana tirštu aliuzijų bei nuorodų į kitus filosofinius tekstus sluoksniu. Be abejo, prancūzų kultūroje gyvenančiam skaitytojui tiesioginės nuorodos gerai žinomos (arba lengvai susirandamos), o netiesioginės nesunkiai nuspėjamos. Tačiau lietuvių skaitytojui, ypač specialiai nestudijavusiam filosofijos, tai gali būti baltos dėmės, dėl kurių dažnas Levino tekstas virstų visiškai tamsiu ir hermetišku. Stengiantis kiek įmanoma to išvengti, buvo pamėginta knygoje aptinkamas nuorodas išplėsti citatomis ar paaiškinti kukliais komentarais, idant vertimas būtų ne tik dialogiškas įsiklausymas į tekstą bei nuolankus paklusnumas jam, bet ir diakonija skaitytojui.

Šiais laikais, kai Lietuvoje pasirodo vis daugiau teorinės, filosofinės literatūros vertimų, kiekvienas naujas bandymas nebėra

pavienis, jis neišvengiamai turi įsikomponuoti į jau susiformavusią filosofinių tekstų vertimo tradiciją. Be abejo, ji nėra vienalytė, ją sudaro paskirų vertėjų, kurie kartu yra ir „praktikuojantys“ filosofai, „mokyklos“. Šis Levino vertimas daugiausia remiasi Arūno Sverdiolo „mokykla“, kitaip tariant, jo sukurta ir vartojama filosofinė terminologija, perimta tiek iš jo paties vertimų, tiek kartu dirbant su kitų autorių tekstais. Verčiant šią knygą buvo žvalgomasi į lenkišką ir vokišką jos vertimą, nors didesnės reikšmės iš tiesų turėjo filosofo Tomo Sodeikos suteikti patarimai. Dėkoju visiems, tiesiogiai ar netiesiogiai prisidėjusiems prie Levino prakalbinimo lietuviškai.

Nijolė Keršytė

PRATARMĖ ANTRAM LEIDIMUI

Originalus šio kūrinio tekstas, skelbtas pirmame leidime, antrajame spausdinamas be jokių pakeitimų.

Šis bandymas susekti Dievo ėjimo į mąstymą[1], jo nusileidimo ant mūsų lūpų ir jo įrašymo į knygas pėdsakus sustoja ten, kur dėl būtybėje atsirandančio žmogiškumo gali būti nutraukta arba suskliausta užkietėjusi būtybės tvermė savojoje būtyje, universalus suinter-esuotumas[2], tad ir visų kova prieš visus. Nutraukimas arba nesu-inter-esuotumas[3], atsirandantys žmoguje, atsakančiame už savo artimą, kuris, kaip kitas asmuo, jam yra svetimas. Atsakomybė, kuri yra atsakymas į neatlyginamos meilės imperatyvą, pasiekiantį mane iš kito asmens veido, kuriame vienu metu turi reikšmę tiek jo apleistumas, tiek ir jo, kaip vienatinio, išrinktumas; būties-kitam arba šventumo įsakas, kaip bet kokios vertybės šaltinis.

Šis imperatyvas mylėti, – o tai reiškia ir išrinktumą bei meilę, pasiekiančius tą, kuris į visa tai įtraukiamas dėl savo, kaip atsakingojo asmens, vienatinumo, – knygoje *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* aprašytas anaiptol nenurodant nei į kūrimą,

[1] *la venue de Dieu à l'idée* – knygos pavadinimo *De Dieu qui vient à l'idée* parafrazė. *Idée* prancūzų kalboje reiškia tiek „mintis, idėja", tiek „mąstymas". Frazeologizmas *cela me vient à l'idée* reiškia „man kyla, ateina mintis", „man tai ateina, šauna į galvą" – turima omenyje kažkas, kas netikėtai apsilanko mąstyme. Šios knygos pavadinimą verčiant „Apie Dievą, ateinantį į mąstymą", nelieka čia itin svarbaus žodžio „idėja" (visoje knygoje apie Dievą kalbama apmąstant *Begalybės idėjos* prasmę), tačiau bent jau išlaikomas kitas svarbus žodis – *venir* („eiti, ateiti"), kurio ryšys su Dievo sąvoka išaiškės iš straipsnių. (Čia ir toliau – specialiosios redaktorės Nijolės Keršytės pastabos.)

[2] *inter-essement* – žr. tolesnę red. past.

[3] *dés-inter-essement* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

nei į visagališkumą, nei į atpildus ar pažadus. Mums buvo priekaištaujama, kad ignoruojame teologiją. Mes čia neužginčijame būtinybės atlyginti nuostolius arba bent jau būtinybės nuspręsti, kiek tai tikslinga. Vis dėlto manome, jog tai vyksta tik numačius šventumą, kuris yra pirmesnis. Juo labiau kad mes priklausome tokiai kartai ir metui, kuriems buvo skirtas negailestingas etikos be išgelbėjimo ir be pažadų išmėginimas, ir mes, išgyvenusieji, negalime liudyti prieš šventumą, ieškodami jam sąlygų.

* * * *

Vaisingai bendradarbiaudami su skaitytojais, naujo leidimo rinkinyje galėjome padaryti daug pataisų. Iš tiesų dėl visiško knygos sutvarkymo jaučiamės skolingi už begalinį pono Eugène'o Demonto draugiškumą bei jo įžvalgų dėmesingumą. Šiek tiek sutrikę, bet iš visos širdies jam dėkojame.

ĮŽANGOS ŽODIS

Šioje knygoje surinkti įvairūs tekstai rodo galimybės – o gal ir realaus fakto – suvokti žodį 'Dievas', kaip reiškiantį žodį, paiešką. Ši paieška vyksta nepriklausomai nuo Dievo egzistavimo ar neegzistavimo problemos, nepriklausomai nuo sprendimo, kurį būtų galima priimti svarstant šią alternatyvą, taip pat nepriklausomai nuo sprendimo apie tos pačios alternatyvos prasmę ar beprasmiškumą. Čia ieškoma *fenomenologinės konkretybės*, kurioje ši reikšmė galėtų reikšti arba reiškia, net jeigu ir aiškiai skiriasi nuo bet kokio fenomenalumo. Mat šis *skyrimasis* galėtų būti nusakomas ne vien negatyviu būdu arba ne vien kaip apofantinis[1] neiginys. Čia siekiama aprašyti fenomenologines to skyrimosi „aplinkybes", jų pozityvią tarpusavio jungtį ir konkretų to, kas išsakoma kaip abstrakcija, „inscenizavimą".

Įdėmus skaitytojas tikriausiai pastebės, kad mūsų tema atveda prie mažiau „nepagrįstų" klausimų, nei leidžia įsivaizduoti pradinė jos formuluotė. Ir taip yra ne tik dėl svarbos, kurią įvardijimui arba žodžiui 'Dievas' suteikiama prasmė gali įgyti tam, kuris nerimauja, veršdamasis pozityviųjų religijų skelbiamo arba pranašaujamo Apreiškimo kalbą pripažinti – arba užginčyti – kaip Dievo, o ne politikos ar jo vardu prisidengusio pikto genijaus kalbą. Nors šis nerimas jau yra filosofinis.

[1] *apophantique* – būdvardis, pasidarytas iš graikų kalbos žodžio *apophansis* – „pasakymas, tvirtinimas". Husserlio fenomenologijoje *apofantinis aktas* yra ne tiesioginės patirties, bet su *sprendiniu* susijęs aktas. Heideggeris atkreipia dėmesį į šio žodžio etimologiją: „Jis [pasakymas] išsako, parodo, 'leidžia pamatyti' (*apophansis*) buvinį jo atodangoje" (Heidegger M., *Sein und Zeit,* Tübingen: Max Niemeyer, S. 218).

Su Dievu susijusių klausimų neišsprendžia atsakymai, kuriuose liaujasi skambėjęs arba visiškai nusilpsta klausinėjimas. Čia paieška negalėtų vykti tiesia linija. Prie sunkumų, atsirandančių tiriant erdvę, bene visada prisideda tiriančiojo nevikrumas bei vangumas. Kad ir kaip būtų, jums pristatomą knygą sudaro atskiros, vienu rašymu nesusietos studijos. Taip buvo patvirtinti kelio etapai, kurie dažnai grąžina prie pradžios. Taip pat kelionės metu išnyra tekstai, kuriuose kelias jau peržvelgtas bei ryškėja jo perspektyvos ir kur jau padėtas taškas. Įvairios esė čia sudėtos chronologiškai. Tačiau šio rinkinio pradžioje mes galime – ir tai bus naudinga – keliuose puslapiuose pateikti jų santrauką.

Keliamas klausimas, ar įmanoma teisingai kalbėti apie Dievą, nepadarant žalos absoliutumui, kurį, atrodo, reiškia šis žodis. Ar Dievo įsisąmoninimas nėra jo įtraukimas į pažinimą, kuris išliekančioje patirtyje, kad ir kokie būtų jos modalumai, asimiliuoja supratimą ir užčiuopimą[2]? Argi šitaip begalybė arba visiška kitybė, arba absoliuto naujovė nėra sugrąžinama į imanenciją, į totalybę, kurią apglėbia „transcendentalinės apercepcijos" „aš mąstau", argi ji nesugrąžinama į sistemą, kuria pasaulinės istorijos eigoje užsibaigia arba kurios siekia pažinimas? Argi toks neišvengiamas sugrąžinimas neprieštarauja tam, ką šis išskirtinis Dievo vardas reiškia mūsų žodyje, ir argi jis nepaneigia šio suverenaus reiškimo vidinio sąryšingumo ir ar neredukuoja jo vardo į gryną *flatus vocis*[3]?

Tačiau (1) ko gi kito be įsisąmoninimo ir patirties, – ko gi kito, be pažinimo, galima ieškoti mąstyme, kad priimdamas

[2] *un apprendre et un saisir* – šiuo atveju verčiama pirminė *apprendre* reikšmė (jis kilęs iš lot. *apprehendere* – „suvokti, pagauti, suprasti"; prancūzų kalboje šis žodis dažniausiai vartojamas „išmokti, sužinoti" reikšme). Čia E. Levinas ryškina suvokimo, supratimo, pažinimo ir ėmimo, griebimo, sučiupimo etimologinį ryšį (*prendre* – „imti"; *saisir* – „griebti, užčiuopti, pagauti; suvokti").

[3] „tuščias skambėjimas" (lot.).

absoliuto naujumą, mąstymas pačiu tuo priėmimo aktu neapvalytų jo nuo šio naujumo? Koks gi yra šis kitas mąstymas, kuris, nebūdamas nei asimiliavimas, nei integravimas, neapriboja absoliuto naujovės tuo, kas „jau žinoma", ir kuris savo įsteigiamame minties ir būties sąryšyje, prisiliesdamas prie naujumo naujovės, jai nepakenkia? Čia reikėtų tokio mąstymo, kuris būtų sudarytas nebe kaip mąstytoją ir mąstinį jungiantis ryšys, arba reikėtų tokio mąstymo, kuriame šis ryšys būtų be koreliatų[4] – mąstymo, nepavaldaus griežtam sąryšiui tarp to, ką Husserlis vadino *noesis* ir *noema*[5], nepavaldaus regimo dalyko ir siekio[6] atitikimui tiesos intuicijoje; čia reikėtų mąstymo, kuriame pačios žiūros bei siekio metaforos būtų neteisėtos.

Neįmanomi reikalavimai! Nebent į šiuos reikalavimus atsilieptų tai, ką Descartes'as vadino begalybės idėja mumyse: mąstymas anapus to, ką jis pajėgia talpinti savo *cogito* baigtinume, mąstantis idėją, kurią Dievas, pasak Descartes'o, į mus įdėjo. Tai ypatinga idėja, vienintelė idėja, o Descartes'ui tai *mąstymas Dievop*[7]. Mąstymas, kuris savąja fenomenologija nesileidžia iki galo redukuojamas į subjekto sąmonės aktą, į gryną tematizuojantį intencionalumą. Priešingai idėjoms, kurios, būdamos „intencionalaus objekto" lygmenyje, savo *ideatum*[8] lyg-

[4] Orig. *une relation sans corrélatifs.*

[5] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 10 red. past.

[6] *du visible à la visée* – fenomenologiniai terminai, kurių vokiški atitikmenys Husserlio fenomenologijoje yra *Sichtbaren* ir *Meinung*. *La visée* etimologiškai susijęs su matymą, žiūrėjimą, regėjimą nusakančiais žodžiais (*visible, vision*) ir reiškia kryptingą, į kokį nors taikinį-objektą nutaikytą žiūrėjimą. Šioje knygoje, priklausomai nuo konteksto, jis bus verčiamas kaip „siekis" arba „nusitaikymas" (taip pat žr. *Apie būdraujančią sąmonę* 14 red. past.)

[7] *le penser à Dieu* – turimas omenyje neintencionalus mąstymas, kuris ne siekia mąstomo dalyko, bet veikiau iš jo atsiranda, kyla. Vėliau Levinas tai pavadins mąstymo „atsidavimu" ar „išbudimu" ir „atsisveikinimu (sakymu sudie)" su įprastu (intencionaliu) mąstymu bei pasauliu. Plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[8] „tai, kas mąstoma, įsivaizduojama" (lot.).

menyje, visada jį užvaldydavo, priešingai idėjoms, kurių pagalba mąstymas pamažu užčiuopia pasaulį, Begalybės idėjoje[9] telpa daugiau negu mąstymas galėtų savyje patalpinti[10], tai pranoksta *cogito* sugebėjimą. Tam tikra prasme mąstymas mąsto anapus to, ką jis mąsto. Santykyje su tuo, kas turėtų būti jo „intencionalus" koreliatas, neužsibaigęs ir nepasiekęs tikslo, mąstymas kartu būtų de-portuotas į baigtinybę[11]. Tačiau reikia skirti gryną intencinio siekio neužbaigtumo nesėkmę, kuri dar būtų kilusi iš tikslingumo, iš garsiosios, pabaigai pasišventusios „transcendentalinės sąmonės" teleologijos, ir „deportaciją" arba transcendenciją anapus bet kokio tikslo ir bet kokio tikslingumo – absoliuto mąstymą, nepasiekiantį to absoliuto kaip tikslo, kuris dar galėtų reikšti tikslingumą bei baigtinumą. Begalybės idėja, įsisąmoninimo nevaržomas mąstymas, – remiantis ne negatyvia nesąmoningumo samprata, bet giliausiai mąstomu mąstymu, t. y. nesu-interesuotumo[12] mąstymu, – tai santykis be buvinio užvaldymo ir be anticipacijos – gryna kantrybė[13]. Tai pasyvumo pagarba[14] anapus visko, kas prisiimama[15], kaip laikas neapgręžiama pagarba. Argi laiko kantrybė ar dia-chroniška laiko tąsa, kurioje rytojus negali būti pasiekiamas šiandien, nebūtų dar iki bet kokios sąmonės veiklos ir už sąmonę senesnis giliausias nau-

[9] Žodį *l'idée* šiuo atveju reikia suprasti ir kaip „idėja", ir kaip „mąstymas". Plg. *Pratarmės* 1 red. past.

[10] *contenir* – svarbus šio veiksmažodžio ryšys su daiktavardžiu *le contenu* – „turinys" (todėl kai kur jis bus verčiamas „turėti savyje" arba „sutureti"). Žr. str. *Dievas ir filosofija* 22 red. past.

[11] Etimologinis ryšys tarp žodžių *une fin* („tikslas; pabaiga") ir *le fini* („baigtinybė").

[12] *dés-inter-essement* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

[13] Prancūzų kalboje akivaizdus etimologinis ryšys tarp žodžių *patience* („kantrybė") ir *passif* („pasyvus"); abu kilę iš to paties lotyniško veiksmažodžio *pati*, reiškiančio „kentėti, pasyviai išgyventi".

[14] *dé-férence* – žr. str. *Klausimai ir atsakymai* 53 red. past.

[15] *s'assume* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 3 red. past.

jumo mąstymas? Kaip pasišventimas nesavanaudiškas mąstymas, kurio transcendencija ignoruojama, vos tik jo dia-chroniškume ir polinkyje atidėlioti rytdienai atkakliai imama ieškoti ne nesavanaudiškumo ir pasišventimo perviršio – ar Gėrio, – bet intencionalumo, tematizavimo bei *užčiuopimo* nekantrumo.

Manome, kad anapus šito tariamo Begalybės idėjos negatyvumo galima ir reikia ieškoti užmirštų jos abstrakčios[16] reikšmės akiračių; kad sąmonės akto teleologijos virsmą nesu-interesuotu mąstymu reikia grąžinti prie neatsitiktinių jo reiškimo sąlygų bei aplinkybių žmoguje, kurio žmoniškumas galbūt kaip tik yra suabejojimas būtyje tveriančios būtybės švaria sąžine[17]; kad derėtų atstatyti būtinas šio virsmo „inscenizavimo" dekoracijas. Begalybės idėjos fenomenologija. Ji nedomino Descartes'o, kuriam užteko matematinio idėjų aiškumo bei ryškumo, bet jo mokymas apie Begalybės idėjos pirmumą baigtinybės idėjos atžvilgiu yra vertingas visai sąmonės fenomenologijai (2).

Manome, kad Begalybės-idėja-manyje, arba mano santykis su Dievu, mane pasiekia per mano santykio su kitu žmogumi konkretumą, per socialumą, kuris yra mano atsakomybė už artimą – atsakomybė, dėl kurios nesudariau sutarties jokioje „patirtyje", bet kuri kito asmens veidu, jo kitybe, net jo svetimumu nusako *nežinia iš kur* atėjusį paliepimą. *Nežinia iš kur* visai ne taip, tarsi šis veidas būtų nepažįstamą šaltinį, nepasiekiamą originalą nurodantis atvaizdas, tarsi jis būtų paslėpties likutis bei liudijimas arba kraštutinė trūkstamos esaties priemonė; ir ne taip, tarsi begalybės idėja būtų paprastas bet kokios ontologinės apibrėžties neiginys, o jo teorinės esmės būtų primygtinai ieškoma vos įtarus, jog čia esama „ydingosios be-

[16] *abstrait* – čia reikėtų atkreipti dėmesį į etimologinę šio žodžio reikšmę – „ištrauktas, atitrauktas", nes Levinas kalba kaip tik apie Begalybės reikšmės atitrauktumą, ištrūkimą iš fenomenologinės bei teleologinės tvarkos.

[17] *bonne conscience* – žr. str. *Pastabos apie prasmę* 6 red. past.

galybės", kurioje slypėtų liūdesys dėl prarasto ir nepatenkinto polinkio į galutinį tikslą, ir kur būtų atskleidžiamos nesibaigiančios klaidų grandinės, ir kur būtų vis atidėliojama negatyviajai teologijai atsiverianti užbaigtumo negalimybė. Tačiau *nežinia iš kur* yra taip, tarsi iš karto „manęs prašantis"[18] ir man paliepiantis kito žmogaus veidas būtų pati per Dievą atliekamo pranokimo intrigos esmė – Dievo idėjos ir bet kokios idėjos, kurioje Jis dar būtų siekiamas, regimas bei pažįstamas ir kurioje tematizavimo aktų esatyje ar reprezentacijoje[19] būtų paneigta Begalybė, intrigos esmė. Begalybę aš mąstau ne per intencinio siekio tikslingumą. Mano pats giliausias ir bet kokį mąstymą palaikantis mąstymas, už baigtinybės mąstymą senesnis begalybės mąstymas (3) – tai pati laiko diachronija, nesutapimas, pats nepagaunamumas[20], tam tikras būdas „būti pašvęstam" dar iki bet kokio įsisąmoninimo akto ir daug giliau už įsisąmoninimą – per laiko nesavanaudiškumą (kurio filosofai galėjo baimintis kaip tuštybės ar stokos). Būdas būti pašvęstam – tai pasišventimas. Pasišventimas Dievui kaip tik ir nėra intencionalumas kaip noetinė-noeminė visuma.

Dia-chronija, kurios joks tematizuojantis ir suinter-esuotas įsisąmoninimo judesys – atsiminimai ar viltys – negali nei pašalinti, nei atstatyti jo konstituojamame vienalaikiškume. Pasišventimas, kuris savo nesuinter-esuotumu kaip tik nestokoja

[18] *„me demandant"* – gali būti verčiama ir „manęs klausiantis", nes *demander* reiškia tiek „klausti", tiek „prašyti". Levinas „kito klausimą" suvokia būtent kaip prašymą. Žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas.*

[19] *dans la présence ou dans la représentation* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[20] *désaisissement* – žr. šios įžangos 2 red. past. taip pat str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 29 ir 50 red. past.

[21] „Juk Viešpats, jūsų Dievas, yra dievų Dievas ir viešpačių Viešpats – didingas, galingas ir baisus Dievas, nesantis šališkas ir neimantis kyšio, ginantis našlaičio ir našlės bylą, mylintis ateivį, parūpinantis jiems maistą ir

jokio tikslo, bet kurį veikiau „svetimą mylintis“[21] nei pasirodantis Dievas nukreipia į kitą žmogų, už kurį aš privalau atsakyti. Abipusiškumu nesirūpinanti atsakomybė – aš privalau atsakyti už kitą asmenį, nesirūpindamas kito asmens atsakomybe už mane. Ryšys be sąryšio arba artimo meilė, meilė be eroso. Kitam žmogui, o per jį – Dievui! Taip mąsto mąstymas, mąstantis daugiau, nei jis mąsto. Prašymas ir atsakomybė yra juo įsakmesni, juo skubesni, juo kantriau patiriami: konkreti pradžia arba pirmapradė situacija, kai į mane įdedama Begalybė, kai Begalybės idėja įsako sielai, ir žodis „Dievas“ ateina į lūpas. Įkvėpimas, o kartu pranašiškas santykio su naujumu įvykis.

Tačiau kartu su Begalybės idėjos įdėjimu į mane – pranašiškas įvykis anapus jo psichologinio išskirtinumo, pirmapradis laiko pulsavimas, kur dėl jos pačios ar savaime turi reikšmę deformalizuota Begalybės idėja. Į mąstymą ateinantis Dievas – kaip gyvenimas iš Dievo[22].

(1) Ši argumentacija buvo pristatyta viename Paryžiuje gyvenančių žydų studentų Mokymo būrelyje, taip pat ja užbaigtas pranešimas apie „Senąjį ir naująjį [turimas omenyje Senasis ir Naujasis Testamentas. – *Vert. past.*]“, skaitytas 1980 metų gegužės mėnesį per Tėvo Doré seminarus Paryžiaus katalikų institute.

(2) Iš tiesų formalūs, paradoksalūs idėjos, turinčios savyje daugiau nei ji gali turėti, ir joje esančio noetinio-noeminio sąryšio pertrūkio bruožai karteziškojoje sistemoje pajungti pažinimo paieškoms. Pažinimas tampa Dievo egzistavimo įrodymo grandimi, o įrodymas, kaip bet koks su būtimi susijęs pažinimas, yra pateikiamas išbandymui kritikos, kuri bet kokiame duoto dalyko ribų peržengime įtaria slypint transcendentalinę iliuziją. Husserlis priekaištauja Descartes'ui, esą

drabužį. Mylėsite tad ir jūs ateivį, nes jūs patys buvote ateiviai Egipto žemėje“ (*Įst* 10,17–19). A. Rubšio vertime vietoj žodžio „svetimas, svetimšalis“ verčiama „ateivis“.

[22] *vie de Dieu* – galima versti keliais būdais: 1) „Dievo (dieviškasis) gyvenimas“; 2) „gyvenimas [einantis] iš Dievo“.

šis gana skubotai *cogito* akte įžvelgiąs sielą, t. y. pasaulio dalį, nors pasaulį sąlygoja būtent *cogito*. Lygiai taip pat mes galime užginčyti šį Dievo problemos redukavimą į ontologiją, tarsi ontologija ir pažinimas būtų galutinė prasmės sritis. Argi neįprastoje Begalybės idėjos struktūroje su-Dievu[23] nereiškia dvasinio veiksmo, nesutampančio nei su tikslingumo paženklintu judesiu, nei su savimonėje deformalizuojamos tapatybės saviidentifikavimu?

(3) Su-Dievu, arba Begalybės idėja, nėra kokia nors rūšis, kurios giminę nurodytų intencionalumas ar troškimas. Priešingai, geismo dinamika grąžina prie su-Dievu, prie žymiai gilesnio ir archajiškesnio mąstymo nei *cogito*.

[23] *l'à-Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past., taip pat šios įžangos 7 red. past.

I. Imanencijos pertrūkis

IDEOLOGIJA IR IDEALIZMAS*

1. *Ideologija ir moralė*

Ideologija pasisavina išorinį mokslo pavidalą, tačiau jos sampratos formuluotė sugriauna pasitikėjimą morale. Mažiausia ideologijos galimybė suduoda moralei stipriausią iš visų jos kada nors patirtų smūgių. Galbūt šis smūgis žymi visos žmogiškos etikos pabaigą ir, šiaip ar taip, apverčia aukštyn kojomis pareigos bei vertybių teoriją.

Moralėje, suvokiamoje kaip visuma elgesio taisyklių, pagrįstų maksimų universalumu ar hierarchizuota vertybių sistema, glūdėjo protas. Ji turėjo savo akivaizdumą ir buvo suvokiama per pažinimui analogišką intencionalų aktą. Aksiologija kaip kategorinis imperatyvas priklausė logosui. Moralės reliatyvumas istorijos procese, jos variacijos bei variantai, atliekantys socialinių ir ekonominių struktūrų vaidmenį, iš esmės nekompromitavo šio proto. Istorinę situaciją ir socialinį partikuliarizmą

* Šioje studijoje pateiktos mintys glausta forma jau buvo išsakytos Šveicarijos Fribūro filosofijos draugijoje 1972 metų birželį, pranešime, pavadintame *Etika kaip transcendencija ir šiuolaikinis mąstymas*, 1972 m. liepą Izraelyje, Judaizmo ir šiuolaikinio mąstymo vasaros instituto [*Summer Institute on Judaism and contemporary thought*] sesijoje hebrajų kalba, ir viešoje konferencijoje, surengtoje Aukštosios katalikų teologijos mokyklos [*Katholieke Theologische Hogeschool*] Amsterdame 1972 metų lapkričio 30 dieną. Daugeliu aspektų šios mintys sutampa su kai kuriomis temomis, Jeano Lacroix tvirtai ir glaustai išdėstytomis knygoje *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris: P.U.F., 1972.

Studija skelbta leidinyje *Démythisation et Idéologie. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome*, Paris: Aubier, 1973.

buvo galima korektiškai interpretuoti kaip nulemiančius „subjektyvias" logoso pasiekimo sąlygas ir tam reikalingą laiką, kaip kintančias sąlygas įžvalgos, kuri absoliučios išminties pavidalu nenukrisdavo iš dangaus ir kuriai buvo pažįstami užtemimų periodai. Atrodo, šių sąlygų patirties sukeltas reliatyvizmas proporcingai silpnėjo, istorijos evoliuciją imant suvokti kaip proto reiškimąsi sau pačiam, kaip Subjekto racionalizavimąsi, progresuojantį iki laisvu aktu arba veiksmingu praktiniu protu tampančio proto absoliuto. Marksistinėje buržuazinio humanizmo kritikoje vartojama ideologijos sąvoka didelę savo įtaigios jėgos dalį gavo iš Nietzsches ir Freudo. Tai, kad racionalumo regimybė gali būti klastingesnė ir atsparesnė už paralogizmą ir kad jo mistifikuojančios galios taip įslaptintos, jog joms demistifikuoti nepakanka logikos meno, ir kad mistifikacija mistifikuoja mistifikatorius, atsirasdama iš savo pačios nesąmoningos intencijos, – visa tai ir yra šios sąvokos naujumas.

Vis dėlto galima manyti, kad keista *įtartino proto* sąvoka atsirado ne filosofiniame diskurse, kuris paprasčiausiai būtų nuklydęs į įtarinėjimus, užuot sukūręs įrodymų (1). Jos prasmė iškyla „besiplečiančioje dykumoje"[1], augančiame industrinės eros moraliniame skurde. Prasmė, kuri *reiškia* per vaitojimą ar šauksmą, išduodantį papiktinimą, kuriam Protas – gebantis pasaulį, kuriame parduodamas „beturtis už porą kurpių"[2], mąstyti kaip *tvarką* – be šio šauksmo liktų nejautrus (2). Į kalbėjimą beveik nepanašus pranašo šauksmas, balsas tyruose, Marxo ir marksistų maištas už marksizmo mokslo ribų. Prasmė, dras-

[1] Plg. Nietzsches „Tarp dykumos dukterų" iš *Štai taip Zaratustra kalbėjo*: „...O dykuma vis plečias: ir vargas tam, kas dykumas širdy nešiojas!" (Nyčė F., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 293)

[2] Plg. „Viešpats Dievas sako taip: Dėl trijų, net dėl keturių Izraelio piktadarybių aš nepakeisiu savo nutarimo, nes jie pardavė teisųjį už pinigus ir beturtį už kurpes."; „kad mes įsigytume pavargėlius už pinigus ir beturčius už avalynę..." (*Am* 2, 6; 8, 6).

kanti kaip šauksmas, neištirpsta ją įtraukiančioje sistemoje ir paliauja joje aidėjusi kitu balsu negu tas, kuriam būdingas rišlus kalbėjimas. Ne visada tiesa, kad nefilosofuoti reiškia dar filosofuoti! Etikos pertrūkio jėga rodo ne paprasčiausią proto atsipalaidavimą, bet *filosofavimo* užklausą, kuri negali būti priskirta filosofijai. Tačiau kokia keista apgrąža! Dėl savo istorinio reliatyvumo, dėl regresyviu laikomo normatyvaus pobūdžio etika yra pirmoji savo sukeltos kovos prieš ideologiją auka. Ji praranda savo kaip proto statusą dėl netvirtos padėties Gudrybėje. Ji laikoma pastanga, aišku, nesąmoninga, bet galinčia tapti sąmoninga, o drauge drąsia arba niekšiška pastanga suklaidinti tiek kitus, tiek savo pačios šalininkus ar propaguotojus. Vien regimybės pavidalą turintis etikos racionalumas yra vienos klasės, priešiškos kitai, karinė gudrybė arba prieglobstis apviltiesiems, interesų ir kompensacijos poreikio valdoma iliuzijų puokštė.

2. Ideologija ir „nesuinteresuotumas"

Kad ideologija, kaip ir protas Kanto transcendentalinėje dialektikoje, yra neišvengiamas iliuzijų šaltinis, – tai galbūt dar naujesnis požiūris. Jei tikėsime Althusseriu, ideologija visada išreiškia būdą, kuriuo sąmonė išgyvena savo priklausomybę nuo ją determinuojančių objektyvių ar materialių sąlygų, mokslinio proto užčiuopiamų dėl jų objektyvumo. Iš karto reikia iškelti klausimą, ar tai kartu nerodo tam tikro sąmonės ekscentriškumo[3] mokslo kontroliuojamos tvarkos atžvilgiu, – o mokslas, be abejonės, priklauso nuo šios tvarkos, – ar tai nerodo subjekto išsinėrimo[4], properšos, subjekto ir būties žaismo.

[3] *excentricité* – ekscentriškumą čia reikia suprasti etimologine to žodžio prasme: kaip išėjimą iš ar anapus centro (iš pastovios, stabilios vietos), šiuo atveju – mokslo kontroliuojamos tvarkos centro.

[4] *déboîtement* – šiuo atveju sunkiai išverčiamas žodis, kuris paparastai turi tokias reikšmes: 1) „išsinarinimas (pvz. kojos), išsisukimas, išnirimas, išnyris";

Nors iliuzija yra šio žaismo modalumas, ji šio žaismo arba šio sąmonės atotrūkio, arba tremties, arba jos ontologinės „tėvynės praradimo“ nepaverčia iliuzija. Ar šis atotrūkis nėra paprasčiausias mokslo neužbaigtumo padarinys: užsibaigdamas mokslas galutinai išsekintų subjektą, kurio galutinis pašaukimas esąs vien tarnavimas tiesai ir kuris, mokslui užsibaigus, prarastų savo buvimo pagrindą[5]? Tačiau tokiu atveju atotrūkis tarp subjekto ir būties reikštų būtent šį neapibrėžtą mokslo užbaigtumo atidėliojimą. Mat šis atotrūkis vėl atrandamas kaip subjektui duota galimybė pamiršti mokslą, kuris, ideologiją pastatęs į deramą vietą ir, žinoma, sužlugdęs jos pretenziją būti tikru pažinimu bei vadovauti veiksmingiems aktams, galėtų jai suteikti psichologinio veiksnio rangą, o šį, kaip ir bet kurį kitą tikrovės veiksnį, turėtų pakeisti *praxis* pagalba. Vis dėlto mokslas nesutrukdė šiai, nuo tol nebekenksmingai, ideologijai toliau garantuoti subjektyvaus gyvenimo, gyvenančio savo demistifikuotomis iliuzijomis, pastovumą. Tai gyvenimas, kur mokslo panosėje daromos kvailystės, valgoma ir linksminamasi, turima ambicijų ir estetinių polinkių, kur verkiama ir piktinamasi, pamirštant mirties tikrumą ir visą fiziką, psichologiją, sociologiją, kurios valdo gyvenimą jo užnugaryje. Tad ideologijos patvirtinamas atotrūkis tarp subjekto ir tikrovės priklausytų arba nuo vis atidedamo užbaigtumo, arba nuo šios visada esančios galimybės užmiršti mokslą.

Tačiau ar šis atotrūkis kyla iš subjekto? Ar jis kyla iš savo būtimi susirūpinusios ir būtyje tveriančios *būtybės*, iš asmenybės esmę įgaunančios vidujybės, iš vienatinumo, besimėgaujančio savuoju iš-imtinumu[6], besirūpinančio savo laime – arba

2) „perstatymas, išėjimas iš kolonos ar eilės“. Abiem atvejais kalbama apie tam tikrą įprastos vietos pakeitimą, pasitraukimą, išsinėrimą.

[5] *raison d'être* – daugiareikšmė idioma; *raison* gali būti verčiama ne tik kaip „pagrindas“, bet ir kaip „priežastis, protas“.

savo išganymu – su savo slaptomis privačiomis mintimis tiesos universalumo gelmėje? Ar pats subjektas ideologijai bus atvėręs šią tuštumą tarp savęs ir būties? Ar ši tuštuma nebus atsiradusi iš pertrūkio, ankstesnio už ją užpildančias iliuzijas bei gudrybes, ar ji nebus atsiradusi iš esmės pertraukimo, iš nevietos[7], „utopijos", iš grynojo *epochē* (3) intervalo, prasidėjusio nesuinteresuotumu? Mokslas čia dar neturėtų nei guodžiančių svajonių, kurias reikėtų pertraukti, nei megalomanijos, kurią reikėtų atvesti į protą, bet rastų čia tik savo nešališkumui ir objektyvumui reikalingą distanciją. Taigi ideologija būtų simptomas ar ženklas tam tikros „nevietos", kurioje mokslo objektyvumas atsiriboja nuo bet kokio šališkumo. Kurį iš alternatyvos narių pasirinkti? Galbūt kitas moderniosios dvasios momentas, taip pat išsamesnė nesuinteresuotumo analizė padės suvokti, ką reikėtų pasirinkti.

3. Nepertrauktasis mokslas

Ši besąlygiška sąlyga, ši būtinybė atsiplėšti nuo būties tam, kad subjektas pasirinktų tokią absoliučią ar utopinę žemę, pamatą, kuris įgalintų nesuinteresuotumą, mažai rūpi moderniajai epistemologijai. Ši net privengia jos – bet koks nutolimas nuo tikrovės, jos požiūriu, palankus ideologijai. Todėl visos racionalumo sąlygos susijusios su pačiu pažinimu ir iš jo kylančia technine veikla. Vakarų mąstyme vyrauja tam tikros rūšies neoscientizmas ir neopozityvizmas. Jis paplinta moksluose, kurių objektas yra žmogus, ir netgi pačiose ideologijose, kurių mechanizmai demontuo-

[6] *ex-ception* – nuoroda į lotynišką šio žodžio etimologiją: *ex* „iš", *capio, capere, cēpī, captum* „imti".

[7] *„non-lieu"* – čia žaidžiama žodžio *non-lieu* dviprasmybe, kurio „žodyninė" reikšmė yra „bylos nutraukimas" (kai trūksta „vietos" tolesnei teismo procedūrai), o pažodinė reikšmė – „ne-vieta", „be-vietos". Turimas omenyje toks fenomenas, kuris neturi vietos, netelpa nustatytoje tvarkoje, ją peržengia.

jami ir struktūros paaiškinamos. Struktūralizmo praktikuojamas matematinis formalizavimas sudaro naujojo, iki kraštutinumo nuoseklaus metodo objektyvizmą. Naujajame žmogaus moksle vertė niekada nepasitarnaus kaip suvokiamumo protu principas. Būtent joje ras prieglobstį didysis Melas: potraukis ar instinktas – žmoguje objektyviai aptinkamas mechaniškas fenomenas – savo spontaniškumu sukuria subjekto iliuziją, o savo užsibaigimu[8] – pabaigos regimybę; pabaiga traktuojama kaip vertė, o praktiniu protu nuo šiol prisidengęs potraukis yra vedamas į universalaus principo rangą iškeltos vertės. Ištisa drama, kuriai suteiktina paprastesnė išraiška! Reikia priminti Spinozą, didįjį ideologijų, kurių jis dar nemokėjo taip įvardyti, arba pirmojo tipo pažinimo griovėją[9]: vertinamas pats geismo objektas, o ne geismus sukelianti vertė.

Dvireikšmiame geisme – kurį dar galima suprasti arba kaip sužadintą savo pabaigos vertės, arba kaip sukuriantį vertę judesiu, suteikiančiu jam gyvybę – išsilaiko tik antrasis alternatyvos narys. Čia prasidėjo Dievo mirtis. Mūsų laikais ji virto aksiologijos pajungimu geismams, suvokiamiems kaip potraukiai, kurie pagal tam tikras formules užprogramuojami geidžiančiose mašinose – žmonėse. Nauja pažinimo teorija žmogiškai subjektyvybei nebesuteikia jokio transcendentinio vaidmens. Mokslinė subjekto veikla interpretuojama kaip aplinkkelis, padedantis sukonstruoti ir parodyti įvairias struktūras, į kurias redukuojama tikrovė. Taigi tai, kas kadaise buvo vadinama išmoninga intelekto pastanga, esąs tik paties protu suvokiamo dalyko objektyvus įvykis ir tam tikra prasme grynas loginis sąryšis. Tikrasis

[8] T. y. kai potraukis ar instinktas patenkinamas.

[9] Savo pagrindiniame darbe *Etika* Spinoza išskyrė tris pažinimo tipus: 1) manymas ar įsivaizdavimas, arba pirmojo tipo pažinimas; 2) protas, arba antrojo tipo pažinimas; 3) įžvalgus žinojimas, arba trečiojo tipo pažinimas (žr. Spinosa, *Ethica* II, pr. 40, schol. 2).

protas, priešingai Kanto mokymui, esąs nesuinteresuotas. Struktūralizmas – tai teorinio proto pirmumas.

Taigi šiuolaikinis mąstymas juda žmogiškumo pėdsakus praradusioje būtyje, kur subjektyvybė netekusi vietos dvasiniame peizaže. Jį galima palyginti su astronautams atsivėrusiu peizažu, kai jie žengė pirmuosius žingsnius Mėnulyje, ir iš ten pati Žemė pasirodė kaip žmonių negyvenama žvaigždė. Kerintys, niekada nematyti vaizdai! Nuo „jau matyta" iki ateities kelionių! Atradimai, po kurių parsivežami kilogramai akmenų, sudarytų iš tų pačių cheminių elementų, kaip ir mūsų žemiškieji mineralai. Galbūt juose slypi atsakymai į problemas, kurios iki tol specialistams atrodė neišsprendžiamos, galbūt jie praplečia mokslinių problemų akiratį. Jie nenutrauks idealios linijos, kuri, žinoma, nebejungia dangaus ir žemės, bet žymi To Paties ribą. Jo judesiams atvertoje kosmoso begalybėje kosmonautas, arba erdvės pėstysis – žmogus – yra užsklęstas ir negali iškelti kojos už jos ribų.

Ar mokslas, atskleisdamas būties visumą, sukūrė *būties anapusybę,* ar sau pačiam suteikė vietą ar nevietą[10], reikalingą jo paties gimimui, jo objektyvios dvasios palaikymui? Klausimas lieka atviras. Antžmogiškas astronautų nuotykis (tebūnie šis nuotykis parabolė), žinoma, tam tikru momentu atsidurs anapus bet kokių jį įgalinusių mokslų. Tai senosios Biblijos eilutės, deklamuojamos Amstrongo ir Collinso[11]. Tačiau šis *ideologinis* deklamavimas galbūt reikš tik smulkių Amerikos buržua kvailumą, nusileidžiantį jų drąsai. Ir begalinius retorikos išteklius. Retorikos platoniška prasme, kuri, anot *Gorgijo*, pataikauja klau-

[10] *„s'est-elle donné à elle-même le lieu ou non-lieu"* – žodžių junginys *donner lieu* reiškia „suteikti pagrindą", „paskatinti", tačiau šiuo atveju verčiama pažodžiui, siekiant išsaugoti šiame kontekste esminę sąvoką „vieta".

[11] JAV astronautai. 1969 metais N. Amstrongas buvo pirmasis žmogus, išsilaipinęs Mėnulyje.

sytojui ir kuri „su teisės menu susijusi taip pat, kaip virtuvė su medicina" (465 c), ir kartu retorikos, kurios visas ideologinės esmės mastas yra nujaučiamas kaip „tam tikros rūšies politikos meno simuliakras" (463 d). Ir pagaliau retorikos, kaip kalbos iliuzijų galios, anot *Faidro*, veikiančios nepriklausomai nuo bet kokio pataikavimo ir suinteresuotumo: „...ne tiktai teisme ir tautos susirinkime, bet... [ginčo menas] vienodai pritaikomas viskam, apie ką kalbėtume: juk jo dėka kiekvienas pajėgs viską, kas tik įmanoma, padaryti panašų į viską, kas tik įmanoma..." (261 d–e)[12]. Retorikos, ne priklausančios nuo diskurso, kuriuo stengiamasi laimėti kokią nors bylą ar kokią nors vietą, bet graužiančios pačią žodžio substanciją kaip tik dėl to, kad šioji pajėgi „funkcionuoti be jokios tiesos". Pagaliau ar tai nėra galimybė reikšmių, kurios redukuojamos į žaismą ženklų, atsietų nuo signifikatų[13]? Tačiau kartu galimybė ideologijos, labiau apgailėtinos už bet kokią ideologiją, nes joks mokslas negali jos sukontroliuoti, nerizikuodamas įsivelti į žaismą be išeities, kurį norėtų nutraukti. Ši ideologija pasislėpusi paties logoso gelmėse. Platonas mano galįs jos išvengti geros retorikos pagalba. Tačiau kalbėjime jis jau girdi beždžionišką kalbėjimo pamėgdžiojimą.

Tarpžvaigždinės kelionės paraboleje taip pat esama kvailystės, priskiriamos Gagarinui, pareiškusiam, jog danguje Dievo jis nerado. Nebent jei į ją pažiūrėtume rimtai ir joje sugebėtume išgirsti labai svarbų prisipažinimą: naująją egzistencijos padėtį erdvės „be vietos" nesvarume pirmasis ten nublokštas žmogus dar patiria kaip tam tikrą *čia*, kaip *tą patį*, be tikros kitybės. Technikos stebuklai neatveria jokios Mokslo – jų tėvo – gimimo vietos *anapusybės*! Visuose šiuose procesuose nėra jokios išorės! Kokia imanencija! Kokia ydinga begalybė! Hegelis tai išreiškia nuostabiai

[12] Žr. Platonas, *Faidras*, vert. N. Kardelis, Vilnius: *Aidai*, 1996.

[13] Aliuzija į poststruktūralizmo kalbos ir ženklų teoriją. Plačiau žr. šio str. 39 red. past.

tiksliai: „Kas nors tampa Kitu, tačiau Kitas pats yra Kas nors, vadinasi, ir jis panašiai tampa Kitu, ir taip toliau iki begalybės. Šis begalinumas – tai ydingas arba negatyvus begalinumas, nes yra ne kas kita, kaip tik baigtinybės neigimas, tačiau ji lygiai taip pat sėkmingai atgimsta, vadinasi, lygiai taip pat nesunaikinama“(4).

Ydingoji begalybė kyla iš ne iki galo apmąstytos minties, iš intelekto mąstymo. Tačiau mąstymas anapus intelekto būtinas pačiam intelektui. Ar Esmės pertrūkis objektyviai nepasirodo šiuolaikinėje dvasioje?

4. Kitas žmogus

Tad koks yra šis judesys ir šis gyvenimas – nei iliuzinė ideologija, nei Mokslas – moderniaisiais laikais pasireiškiantys „objektyviai“, per kuriuos būtybėje įvyksta tarsi *išsinėrimas*, kaip subjekto subjektyvybė ar žmogiškumas? Ar šio *ontologinio pertraukimo*, šio *epochē*, matomoji pusė nesutampa su judėjimu „vardan geresnės visuomenės“? Jis sukrečia šiuolaikinį pasaulį (ir net jo religines gelmes) nemenkiau už ideologijų demaskavimą, nors pasaulis, panašiai kaip Harpagonas, šaukdamas „laikykit vagį“[14], dėl šio judesio linkęs įtarti save ideologiškumu. Reikalauti teisingumo *kitam žmogui* – ar tai nereiškia sugrįžti prie moralės? Be abejo, prie pačios moralės moralumo! Tačiau šis nenugalimas rūpinimasis kitu žmogumi, jo skurdumu ir jo neturėjimu kur įsitaisyti[15], jo nuogumu, jo proletariška padėtimi ar buvimu be padėties[16] išvengia įtartino ideologijų tikslingumo.

[14] Aliuzija į Molières'o komediją *Šykštuolis.*

[15] Orig. *non-installation.*

[16] „*...dans sa condition ou incondition de prolétaire*“ – *une condition* pagrindinės reikšmės: „padėtis“, „sąlyga“; *une incondition* paprastai reiškia „besąlygiškumas“, tačiau šioje vietoje pagal kontekstą labiau tinka versti „nepadėtis“ arba „buvimas be padėties“.

Kito, dar tolimo žmogaus *ieškojimas* jau yra *santykis* su kitu žmogumi, visiškai tiesus santykis – specifinis tropas, išreiškiantis artimo artinimąsi, kuris jau yra artumas. Matome ateinant kažką kita, negu pasitenkinimą idėjomis, atitinkantį kokios nors grupės bei jos interesų partikuliarizmą. Santykio su kitu žmogumi *pavidalu*[17] – šis žmogus, dėl savo veido nuogumo būdamas proletaras, nepriklauso jokiai tėvynei – ateina transcendencija, vyksta išėjimas iš būties, tad ir pats *nešališkumas*, per kurį kaip tik bus įmanomas objektyvus mokslas ir žmogiškumas kaip „aš"[18].

Kaip mokslinio griežtumo reikalavimas, kaip antiideologija, maištas prieš neteisingą visuomenę išreiškia mūsų epochos dvasią (5). Maištas prieš neteisingą visuomenę, nors, būdama neteisinga, ši ir išlaikytų pusiausvyrą, būtų valdoma pagal įstatymus, paklustų kokiai nors valdžiai ir suformuotų santvarką, Valstybę, miestą, tautą, profesinę korporaciją. Maištas už kitą visuomenę, tačiau toks maištas, kuris, vos jai susikūrus, prasideda iš naujo. Maištas prieš neteisingumą, įsigalintį vos įvedus tvarką, – nauja gaida, jaunystės gaida senajame Vakarų progresizme. Tarsi būtų kalbama apie teisingumą, apkaltintą seniokiškumu ir iškriošimu, vos atsiradus jį ginančioms institucijoms. Tarsi nepaisant rėmimosi doktrinomis ir politiniais, socialiniais, ekonominiais mokslais, nepaisant visų nuorodų į protą ir revoliucines priemones, buvo ieškoma žmogaus Revoliucijoje, kuri yra kaip netvarka ar nuolatinis perversmas, ribų suardymas, įgaliojimų ištrynimas ir kuri, panašiai kaip mirtis, išlaisvina žmogų visiškai ir nuo visko. Tarsi kito žmogaus buvo ieškoma –

[17] *sous les espèces* – šis sąvokų junginys be kita ko turi religinę konotaciją. Teologiniame kontekste *espèces* reiškia regimuosius Kristaus kūno ir kraujo eucharistinius pavidalus (duoną ir vyną). Tad sakoma *communier sous les deux espèces* (*pain et vin*) – „priimti komuniją dviem pavidalais (duona ir vynu)".

[18] *moi* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

arba prie jo artinamasi – kitybėje, kur jokia administracija niekada negalėtų jo pasiekti. Tarsi kitame žmoguje per teisingumą turėjo atsiverti matmuo, net revoliucinės kilmės biurokratijos užgožiamo dėl paties jos universalumo, dėl kito asmens vienatinumo pajungimo universalybėje glūdinčiai sąvokai, ir tarsi santykio su kitu asmeniu, apnuogintu nuo bet kokios esmės, *pavidalu* – santykio su *kitu*, neredukuojamu į tam tikros giminės individą, į žmonių giminės individą, pavidalu prasivertų tai, kas *anapus* esmės, arba tarsi idealizme prasivertų *nesu-interesuotumas*[19] tikrąja to žodžio prasme, esmės suspendavimo prasme. Proletaro ekonominis skurdumas ir pagaliau jo kaip išnaudojamojo padėtis būtų šis absoliutus kito kaip kito apnuoginimas[20], deformavimas iki *be-formiškumo*[21], nesutapatinamo su paprastu formos pasikeitimu. Ideologija įtariamas idealizmas? Vis dėlto tai yra taip menkai ideologiškas judėjimas, taip menkai panašus į rymojimą užimtoje padėtyje ir į pasitenkinimą savimi, kad jis yra „paties"[22] užklausa – „paties", kuris iš pat pradžių iškyla kaip at-statydintas, kaip [esantis] už kitą[23]. Užklausa, reiškianti ne nuopuolį į nebūtį, bet atsakomybę-už-kitą, atsakomybę, kuri nėra *prisimama* kaip valdžia, bet kuriai aš iš pat pradžių esu išstatytas[24] kaip įkaitas. Atsakomybę, kuri, paliesdama

[19] *dés-interessement* – nuoroda į šiame žodyje glūdinčią lotynišką *esse* („būtis, esmė") šaknį, nuo kurios atitrūkstama ir atsiribojama neigimo priešdėliu *dés-*.

[20] Žodžių žaismas: *Le dénûment économique du prolétaire* <...> *serait cette dénudation absolue...*

[21] Orig. *sans forme.*

[22] *soi* – šis įvardis iš esmės neišverčiamas į lietuvių kalbą, kurioje jis išlikęs tik kaip sangrąžinio veiksmažodžio dalis „si". Idant jis nebūtų painiojamas su kitu panašiai verčiamu įvardžiu *le même* [tas pats], jis bus rašomas kabutėse, kaip ir jam giminiškas *moi* („aš") (žr. šio str. 18 red. past.).

[23] Etimologiniai sąskambiai sakinyje tarp žodžių: „rymojimą" [*repos*], „iškyla kaip atstatydintas" [*se posant comme dé-posé*]. Žr. taip pat tolesnes red. past.

[24] Orig. *exposé.*

patį mano „įsitvirtinimo“[25] savyje pagrindą, galų gale reiškia kito asmens pakeitimą savimi. Transcenduoti būtį nesuinteresuotumo *pavidalu*! Transcendencija, kuri ateina be atokvėpio vykstančio artinimosi prie artimojo (iki pat jo pakeitimo) *pavidalu*.

Idealistinis santykis už ideologijos ribų. Vakarietiškas mąstymas jo mokosi ne tik iš mūsų amžiaus jaunimo sąjūdžių. Platonas kalba apie tam tikrą institucinio teisingumo *anapusybę* už to, kas matoma ir nematoma, ribų, už reiškimosi ribų, panašią į mirusiųjų, teisiančių mirusiuosius (*Gorgijas*, 523 e), anapusybę, tarsi gyvųjų teisingumas negalėtų prasismelkti pro žmonių drabužius, t. y. negalėtų prasiskverbti pro atributus, kurie, kaip priklausantys kitam asmeniui, pateikiami pažinimui, atributus, kurie parodo kitą asmenį, bet kartu jį pridengia; tarsi gyvuosius teisiantis gyvųjų teisingumas negalėtų apnuoginti teisiamųjų nuo jų prigimtinių savybių, kurios visada bendros su teisėjus pridengiančiomis savybėmis, ir tarsi jis atitinkamai negalėtų artėti prie žmonių, kurie nėra aukštos padėties žmonės[26], ir per kito asmens artumą išeiti absoliučiai kito link. Dialoge *Gorgijas* su ypatingu tikslumu pateikiamame mite (523 c–d) Dzeusas priekaištauja „paskutiniam teismui“ – kurį jis mano pertvarkyti pagal dievo vertą dvasią – už tai, kad jis tebėra tribunolas, kur „apsirengę“ žmonės teisiami lygiai taip pat „apsirengusių“ žmonių ir teisiami, „jų sielą pridengus akių, ausų ir viso kūno širma“. Akių ir ausų širma! Esminis dalykas – tematizuotas kitas asmuo neturi vienatinumo. Jis grąžinamas socialinei bendruomenei, apsirengusių būtybių bendruomenei, kurioje rango priorite-

[25] Orig. *„position“*.

[26] *les gens de qualité* – pažodžiui: „žmonės, turintys puikias savybes, aukštos kokybės žmonės“. Taigi pažodžiui reikėtų versti: „negalėtų artėti prie žmonių, kurie neturi tam tikrų ‘aukštų’ savybių“, rodančių jų kilmę bei aukštą padėtį visuomenėje. Levinas čia žaidžia žodžio *qualité* daugiareikšmiškumu: 1) „savybė, atributas“; 2) „kokybė“; 3) „vertingumas“; 4) „socialinė padėtis, postas, titulas, kilmingumas“.

tai kliudo teisingumui. Įžvalgos galios, kuriose dalyvauja visas kūnas, yra būtent tai, kas užgožia regą ir tarsi širma atskiria suvokiamo dalyko plastiškumą, įsiurbia kito kitybę, kurios dėka jis kaip tik yra ne mums prieinamas objektas, bet mūsų artimas.

Pasak Platono, tarp vieno ir kito, „pasauliui mirusių" vieno ir kito (6) ir atitinkamai tų, kuriems trūksta bendros sąrangos, yra galimas santykis – įmanomas santykis be bendro plano, t. y. ryšys per skirtį. Ši skirtis reiškia neabejingumą[27], kurį Platonas atskleidžia kaip galutinį teisingumą. Štai kaip apytiksliai mitologiškai nusakomas tam tikras ekscentriškumas būties *esmėje*, tam tikras nesu-interesuotumas. Jis ateina santykio su kitu asmeniu pavidalu, žmogaus žmogiškumo pavidalu. Anapus esmės, nesu-inter-esuotumas – tačiau kaip teisingas teismas ir anaiptol ne kaip nebūtis. Etika ateina ne tam, kad padengtų esmę kaip antrasis sluoksnis, kuriame rastų prieglobstį ideologiškas žvilgsnis, nepajėgiantis atvirai žvelgti į tikrovę. Kaip kitokiame kontekste sako Castelli, „jokios galimos ideologijos sistemoje nėra" absoliuto reikalavimo, o pažinimo racionalumo atžvilgiu jis „konstituoja netvarką"[28]. Reikšmė – vienas-dėl-kito – etika, taip pat esmės pertrūkis – visa tai yra jos reiškimosi apžavų pabaiga. Pagaliau Platonas kalba apie tai, kad teismo

[27] *la différence signifie une non-indifférence* – prancūzų kalboje esama etimologinio ryšio tarp *différence* („skirtis, skirtumas, skirtybė") ir jo priešybės *indifférence* („abejingumas, indiferentiškumas"). *Non-indifférence* – dvigubas neiginys, leidžiantis dėti lygybės ženklą tarp „neabejingumo" [*non-indifférence*] ir „skirties" [*différence*].

[28] Glaustame įvade į konferenciją, skirtą demitologizavimui ir mitologijai, Castelli rašo, kad kalbotyra yra ideologija, o po to tęsia: „Reikalavimo, kurio negalima išsiaiškinti, laikymasis netinka ideologinei kalbotyros sistemai, jis yra įsakymo [ordre] vykdymas. Įvykdytas įsakymas, pagrindžiantis tam tikrą su supratimo sugebėjimu susijusią netvarką [désordre], reiškia santykio su Absoliutu užmezgimą..." Žr. Castelli E., „Démythisation et Idéologie", in: *Démythisation et Idéologie. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome,* Paris: Aubier, 1973, p. 14.

sprendimas susijęs su nuopelnu. Ar nuopelnas su tariamais jo pranašumais yra koks nors realus atributas, koks nors ankstesnis atributas[29], kurio teisminis sprendimas negali atsikratyti, kitą asmenį iš naujo pajungdamas sąvokai ir neturėdamas kitos išeities? Kitaip sakant, ar eidamas nuo „aš" prie kito asmens, tarsi ir vienas, ir kitas iš mūsų būtų miręs, paskutinis teismas nėra būdas, kuriuo viena būtybė atsistoja į kitos vietą, priešingai bet kokiai tvermei būtyje, bet kokiam *conatus essendi*[30], bet kokiam pažinimui, kitą asmenį priimančiam vien iš sąvokų? Ar paskutinis teismas nereiškia kito asmens pakeitimo (7)? Ir ką gali reikšti išsijudinimas, siekiant atsistoti į kito vietą, jei ne pažodžiui artinimąsi prie artimo?

5. *Kitas kito žmogaus pavidalu*

Galime būti nustebinti tokio radikalaus tvirtinimo, jog į ideologiją neredukuojamas būties esmės pertrūkis reiškia *pavidalu* atsakomybės[31] už kitą žmogų, priartėjusį per savo veido nuogumą, per savo proletarišką padėties neturėjimą[32], visada „prarandantį savo vietą"; jog būties anapusybė reiškia mano kaip mirusiojo, kuris nieko nelaukia iš kokio nors kito mirusiojo, nesuinteresuotumo *pavidalu*. Nesunku pastebėti, kad „už kitą", mano atsa-

[29] *arrière-attribut* – pažodžiui: „atributas, esantis už kitų atributų", jų „užnugaryje".

[30] „pastanga būti" (lot.). Dažnai Levino filosofijoje sutinkama sąvoka – *conatus essendi*, išreiškianti buvinio polinkį sustingti, tverti savo būtyje. Ji galutinai susiformavo Spinozos filosofijoje („Pastanga, per kurią kiekvienas daiktas stengiasi tverti savo būtyje, yra niekas už aktualios šio daikto esmės ribų" (VII teiginys); „Siela, tiek kiek ji turi aiškias bei ryškias idėjas ir taip pat tiek kiek ji turi miglotas idėjas, stengiasi tverti savo būtyje per neribotą [laiko] trukmę ir ji yra įsisąmoninusi savo pastangą" (IX teiginys). Žr. Spinosa, *Éthique*, Paris: Garnier frères, 1953.

[31] Orig. *signifie* sous les espèces *de la responsabilité*...

[32] *non-condition* – žr. šio str. 16 red. past.

komybės už kitą asmenį *už* nereiškia tikslingumo, kad to, kuris yra išstatytas kitam asmeniui beginklis ir neprisidengęs, be paliovos nerimaujantis[33], nes bijantis būti atvertas, neramus, nes „susitelkęs“ savyje į branduolį, – taigi tokio žmogaus *už kitą* yra savęs atvertis, nerimas, virstantis branduolio suskaidymu. Mes nebekartosime šios kitur dažnai plėtojamos temos. Tačiau kaip turėtų atsirasti absoliutus „būties anapusybės“ „kitaip“ – Platono ir Plotino supriešintas su nesuardoma tapatybe To Paties, kurio ontologinis atkaklumas įsikūnija arba įsispyręs laikosi kokiame nors „Aš“, – jei ne pakeičiant kitą asmenį?

Iš tiesų niekas nėra absoliučiai kitas žinojimo aptarnaujamoje būtyje, kur įvairovė virsta monotonija. Ar ne ta pati mintis išsakoma *Patarlių knygoje* (14, 13): „Net juokdamasi širdis kenčia ir džiaugsmas baigiasi liūdesiu“? Šiuolaikinis moksliškas, techniškas, besimėgaująs pasaulis atrodo esąs be išeities, t. y. be Dievo, ne dėl to, kad čia viskas leista ir technikos dėka įmanoma, o dėl to, kad čia viskas vienoda. Nepažįstama iškart tampa sava, o nauja – įprasta. Po saule nieko naujo. Koheleto knygoje aprašyta krizė slypi ne nuodėmėje, o nuobodulyje. Viskas įsiurbiama, įstringa ir užmūrijama Tame Pačiame. Gamtovaizdžių žavesys, metafizinių sąvokų hiperboliškumas, meno meistriškumas, ceremonijų egzaltacija, iškilmių magija – visur galima įtarti ir atskleisti teatro mašineriją, grynos retorikos transcendenciją, žaismą. Tuštybių tuštybė: mūsų pačių balsų aidas, laikomas atsiliepimu į nedaugelį maldų, kurios mums dar lieka; visur sėkmingas nusileidimas ant žemės, tarsi po narkotikų sukeltos ekstazės. Išskyrus kitą asmenį, kurio visame šitame nuobodulyje negalima apleisti[34].

[33] *dans une in-quiétude incessante* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

[34] Etimologinis ryšys tarp prieš tai einančiame sakinyje esančio frazeologizmo *re*tomber *sur ses propres pieds* – „nusi*leisti* ant žemės, atgauti pagrindą po kojomis“ ir šio sakinio posakio *laisser tomber* „ap*leisti*“.

Absoliučiai kito kitybė nėra kokia nors negirdėta kasybė[35]. Kaip kasybė, ji turi vieną bendrą plotmę su kasybėmis, nuo kurių aiškiai skiriasi. Absoliučiai kito sąvokai neužtenka *senumo* ir *naujumo*, suvokiamų kaip ypatybės, sąvokų. Absoliuti *skirtis* pati negali nubrėžti bendros plotmės besiskiriantiems. Kitas, absoliučiai kitas – tai Kitas Asmuo[36]. Kitas Asmuo nėra koks nors atskiras atvejis, kitybės rūšis, bet yra pirminė išimtis tvarkoje. Kitas Asmuo „suteikia vietos"[37] transcendentiniam santykiui ne dėl to, kad kitas būtų naujovė. Būtent dėl to, kad atsakomybė už Kitą Asmenį yra transcendencija, po saule gali būti kas nors nauja.

Mano atsakomybė už kitą žmogų – paradoksalioji, prieštaringoji atsakomybė už svetimą laisvę (anot vieno Talmudo trak-

[35] *quiddité* – žodis, atsiradęs iš scholastikoje vartoto *quidditas* (lot. *quid* „kas") ir reiškiantis daikto esmę, kuri nusakoma daikto apibrėžime (galima būtų versti ir kaip „kas-būtis"). Šią sąvoka dažnai vartoja Heideggeris, priešpriešindamas ją „kad-būčiai", nusakančiai ne esmę, bet egzistenciją (žr. Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, vert. A. Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1992, p. 43).

[36] *Autrui* – skirtingai nuo jam giminiško žodžio *l'autre* [„kitas, kita"], *l'autrui* taikomas vien kitam žmogui, gyvai būtybei, todėl verčiamas „kitas asmuo". Ši palyginti su *autre* rečiau vartojama forma sudaryta iš senos formos *altre*, gramatiškai nagrinėjama kaip vienaskaitinė, nors semantiškai ji turi kuopinės formos reikšmę. Šiuo atveju gramatinę priklausomybę vienaskaitai ir daugiskaitai aiškiai atmetanti *autrui* forma tam tikra prasme esti už skaičiaus, ir ypač už rūšies ribų, už apibrėžtumo ir neapibrėžtumo ribų, apskritai už apibrėžiamumo ribų. Per šį specifinį žodį prancūzų kalba tarsi atsiveria savuoju klasifikavimui nepaklūstančiu ypatingumu, kito žmogaus išskirtinumo nepamirštamumu. Vis dėlto E. Levinas, kuriam nuolat rūpi kito žmogaus kitybės išskirtinumas, nenuosekliai skiria *autrui* ir *autre*. Tai sąlygota tiek jo terminologijos savitumo, tiek jo „temos": kitybė yra anapus bet kokio sąvokų nustatymo, tad *autre* taip pat gali reikšti kito žmogaus kitybę.

[37] Žaidžiama frazeologizmo *donner lieu* dviprasmybe. Reikėtų versti „jis paskatina transcendencijos santykį" arba „jis suteikia pagrindą/pretekstą transcendentiniam santykiui". Tačiau pasirinktas pažodinis vertimas, idant būtų išsaugotas posakio ryšys su visu straipsnio kontekstu (žr. p. 79, 80, taip pat šio str. 10 red. past.).

tato (*Sota* 37 B), virstanti atsakomybe už kito atsakomybę) kyla ne iš pagarbos kokio nors principo universalumui ir ne iš moralinio akivaizdumo. Atsakomybė yra išimtinis santykis, kuriame Tas Pats gali būti Kito paliestas, Kitam netampant panašiam į Tą Patį. Santykis, kurį galime pavadinti įkvėpimu, idant žmogui būtų suteikta dvasia griežtąja šio žodžio prasme[38]. Tai itin svarbu! Aiškiai skirdamasi nuo visų mūsų entuziazmų retorikos, per atsakomybę už kitą asmenį ateina prasmė, kurios negali išblaškyti joks iškalbingumas ir net jokia poezija! To Paties pertrūkis, kurio Tas Pats negali pakartoti kaip įpročio: nesenstantis pertrūkis – naujovė – transcendencija. Jis visiškai išsakomas etikos terminais. Prasmės krizei, pasireiškiančiai kalbinių ženklų „diseminacija“[39], kurių signifikatas nebepajėgia suvaldyti, kadangi tai būtų vien iliuzija ir ideologinė gudrybė, priešpriešinama už „pasakymus“ ankstesnė prasmė, išstumianti žodžius ir nenuginčijama dėl veido nuogumo, proletariško kito asmens skurdumo bei jo patirtos skriaudos. Šito galbūt moko Talmudo rabinai (jiems jau pažįstamas laikas, kai kalba išgraužė reikšmes, kurias jai dera turėti), kalbėdami apie pasaulį, kurio maldos negali prasiskverbti į dangų, nes visos dangiškosios durys uždarytos, išskyrus tas, pro kurias patenka užgautųjų ašaros (8).

[38] Prancūzų kalboje, kaip ir lietuvių, „dvasia“ (*esprit*) turi etimologinį ryšį su „kvėpavimu, įkvėpimu“ (*inspiration*).

[39] Aliuzija į J. Derrida knygą *Dissémination* (Paris: Seuil, 1972) bei jo filosofijos problematiką (žr. panašią vietą p. 80). Derrida siekia parodyti, kad tiek filosofijoje, tiek XX a. kalbotyros (struktūralizmo) tradicijoje tvirtinta formos-išraiškos-signifikanto priklausomybė nuo hierarchiškai pranašesnio turinio-idėjos-signifikato neegzistuoja; kad tekste signifikatas ir signifikantas susikeičia vietomis ir tarp jų nėra skirtumo; kad signifikantas nėra valdomas vienos prasmės (signifikato), bet čia reikšmė tarsi išbarstyta po visą tekstą kaip sėklos, kurių negali surinkti ir sutelkti į visumą vienintelė (centrinė) prasmė: tekstas neturi centro ir jam jokia prasme nebūdinga vienovė. O bet kokios pretenzijos į vieną prasmę, į vieną tiesą traktuojamos kaip logocentrizmo ideologija.

Tai, kad kitas kaip kitas nėra protu suvokiama forma, per intencionalaus „atskleidimo“ procesą susijusi su kitomis formomis, bet veidas, proletariškas nuogumas, skurdumas; kad kitas yra kitas asmuo; kad išėjimas iš savęs yra artinimasis prie kito; kad transcendencija yra artumas, kad artumas yra atsakomybė už kitą, kito pakeitimas, išpirka už kitą, įkaito padėtis ar buvimas be padėties[40]; kad atsakomybė kaip atsakymas yra išankstinis Sakymas[41]; kad transcendencija yra komunikacija, už paprasto apsikeitimo ženklais implikuojanti „dovaną“, „atvirus namus“, – šių kelių etinių sąvokų pagalba transcendencija turi žmogiškumo arba ekstatikos[42], nesu-interesuotumo reikšmę. Idealizmas dar iki Mokslo ir Ideologijos.

[40] *„...condition – ou incondition – d'otage“* – žr. šio str. 16 red. past.

[41] *le préalable Dire* – apie Levino skiriamas sąvokas „sakymas“ [*Dire*] ir „tai, kas pasakyta“ [*le Dit*] žr. jo knygoje *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 16–20, 64–67, 78–81, taip pat str. *Dievas ir filosofija* 5 skyriaus „Fenomenologija ir transcendencija“ 17 poskyryje.

[42] Sąvoką „ekstatika“ Levinas paima iš fenomenologijos, kur ji reiškia „išėjimas iš savęs, iš pastovios padėties savo būtyje“. E. Levinas sieja ekstatiką su eks-centriškumu ir su nesu-interesuotumu kaip išėjimu iš savęs paties, iš savęs kaip centro, kaip esmės. Apie žmogiškumą kaip ekstatiką, kuri yra žmogiškosios egzistencijos esmė, kalba ir Heideggeris, tačiau jo filosofijoje, skirtingai negu Levino, šis „išėjimas iš savęs“ neatsiejamas nuo „sugrįžimo į save“. „Sąvoka ekstatiškas čia neturi nieko bendra su ekstazės būsenomis ar kitais panašaus pobūdžio fenomenais. Dažnai graikų kalboje vartojama sąvoka *ekstatikōn* reiškia išėjimą iš savęs paties. Ji artima žodžiui 'egzistencija'. Būtent šios ekstatiškumo savybės pagalba mes interpretuojame egzistenciją, kuri ontologinėje perspektyvoje yra pirmapradė vienovė būties-už-savęs-ateinančios-į-save-pačią, atsigręžiančios-į-save ir pateikiančios esatyje [*gegenwärtigen*]. Ekstatiškai apibrėžtas laikiškumas yra štai-būties ontologinės konstitucijos galimybės sąlyga“ (Heidegger M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt-am-Mein, 1975, B. XXIV, S. 377–378). Taip pat žr. Heideggeris M., „Apie humanizmą“, in: *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 231–232, 236; *Rinktiniai raštai*, p. 104–105.

(1) Šiomis eilutėmis mėginama atsakyti į griežtą Claude'o Bruaire'o kritiką, skirtą įtarinėjimo idėjai[43].
(2) Panašiai kaip retorika, prieš kurią pasisako Platonas, suponuoja Sokrato pasmerkimo mirčiai moralinį papiktinimą.
(3) Turime būti dėkingi p. Filiasi Carcano už padarytą pastabą, įgalinusią šį sugretinimą su Husserlio transcendentalinės redukcijos eiga, kurią primena *epochē* sąvoka. Iš-imtis [ex-ception], kurią mes vadiname nesuinteresuotumu, iš būties, kaip matysime toliau, turės etinę prasmę. Tad etika būtų judesio, tokio pat radikalaus kaip ir transcendentalinė redukcija, galimybė.
(4) Hegel. *Encyclopédie.* Edition de 1827 et 1830, (Ed. Lasson), vert. B. Bourgeois, § 93-94, p. 357.
(5) Jis ją išreiškia arba galbūt iš karto ją karikatūriškai iškreipia. Nėra abejonių. Ir šis keistas apsireiškimo per karikatūrą likimas vertas atskiro apmąstymo. Tačiau karikatūra – tai apsireiškimas, kurio prasmę reikia atskleisti; prasmę, kuri reikalauja korektūros, bet kurios negalima nei nebaudžiamai ignoruoti, nei nepaisyti.
(6) Talmudo literatūroje žmogaus lavono, kuriuo nė vienas iš mirusiojo artimųjų nenori ar negali pasirūpinti, palaidojimas vadinamas „teisingu gailestingumu". Jei vyriausiasis kunigas jį randa pakeliui į Šventyklą, kurioje rengiasi švęsti Kipūrą, jis turi nesvyruodamas ryžtis „susitepti" prisilietęs prie mirusiojo – „teisingas gailestingumas" svarbesnis už atgailos dienos liturgiją. Absoliučiai neatlyginamo gailestingumo simbolis – tokio, kuris parodomas kitam asmeniui „lyg šis būtų miręs", o ne Evangelijoje griežtai suformuluotas mirusiųjų įstatymas.
(7) Būtent taip, griežtai pabrėždami, mes skaitome Talmudo pasakymą: „Neteisk savo artimo, kol nesi atsidūręs jo vietoje". *Traktatas apie pradmenis* 7 A.
(8) Traktatas *Berakhoth* 32 B, traktatas *Baba Metzia* 59 B. Abu tekstai turi būti skaitomi drauge.

[43] Žr. Bruaire C., „Critique du soupçon: Idéologie et Philosophie", in: *Démythisation et Idéologie. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome,* Paris: Aubier, 1973.

APIE BŪDRAUJANČIĄ SĄMONĘ REMIANTIS HUSSERLIU*

...Aš miegu, bet mano širdis budi...
Giesmių giesmė 5, 2

1. Proto nepatikimumas

Husserlio fenomenologija veikia tokioje žmogiškumo plotmėje, kur protas reiškia buvinių raišką teisingam pažinimui, o jų pirminė *esatis*, jų, kaip sau tapačių buvinių, *esatis* arba jų esatis kaip būtis yra to pažinimo rūpestis. Tai, kad buviniai gali reikštis atitrūkdami nuo savo būties, kad jie ženklų ar žodžių dėka gali būti be savo būties besireiškiantys buviniai, kad atvaizdai, užuot buvę tapatūs buviniams, yra į juos panašūs, kad atvaizdai juos uždengia arba nuo jų atsiskiria kaip kevalai, kad jiems gali būti būdingas panašumas ir kartu atrodymas, kad iš visų išorinio pasireiškimo sąrangų regimybė visada galima kaip išvirkščioji pusė, – visa tai nuo pat pirmųjų filosofijos žingsnių rodo racionalumo nepatikimumą. Protas kaip pažinimo modalumas turėtų saugotis kai kurių jį apžavinčių žaismų. Jis turėtų būti nuolat budrus, idant sugriautų iliuzijas. Nereikia miegoti, reikia filosofuoti[1] (1).

Tai, kad šie apžavintys žaismai gali vykti pačiame prote, visiškai nepažeisdami jo racionalios eigos, galima sakyti, jam nežinant, kad čia atitinkamai esama protinės veiklos būtinybės, priešingos pačiam skaidrumui, *kitos* veiklos negu spontaniška ir išankstinės nuostatos neturinti protinė veikla, kad čia gali būti akivaizdumui ir jo aiškiai regimiems sapnams priešinga budrumo

* Spausdinta prancūzų kalba olandų žurnale *Bijdragen*, 1974, Nr. 35.
[1] Aliuzija į Platoną. Žr. Platonas, *Faidras*, Vilnius: Aidai, 1996, 259 d.

būtinybė, kitaip sakant, kad yra būtina *nuo „sveiko proto"* bei mokslinio tyrimo *skirtinga* filosofija, – visa tai sudaro kriticizmo naujumo esmę. Kantiškoji filosofija, sutartinai laikoma filosofijos „pabaigos pradžia", buvo šio kvietimo nuo mokslo besiskiriančiai filosofijai lemtingas momentas. Momentas, kurį apibūdina transcendentalinės *iliuzijos* išsklaidymas – radikalios apgavystės išsklaidymas patikliame ar sofizmų nepaliestame prote, kurį Husserlis paradoksaliai pavadino naivumu. Tarsi racionalumas, t. y. vakarietišku supratimu, pažinimo ištirpimas būtyje, dar būtų apsvaigimas; tarsi, akylai budėdamas skaidrumo sargyboje, būtį identifikuojantis protas miegotų stačiomis ar žingsniuotų lyg lunatikas ir dar sapnuotų; tarsi būdamas saikingas, jis vis dėlto dar būtų neišblaivėjęs nuo kažkokio paslaptingo vyno.

Tiek šis budrumas, tiek šis dogmatiškumas vis dar interpretuojami kaip platesnis, aiškesnis, adekvatesnis pažinimas. Tai, kad protas gali būti naivus ir nepakankamai pabudęs, kad jis nėra tikras dėl savo patikimumo, iš tiesų Kanto filosofijoje pasirodo teorinio pobūdžio nuotykyje, kur kaip visada Vakarų tradicijoje, protui suteikiama tiesos ieškojimo misija, kur jis stengiasi atskleisti būtį ir kur atitinkamai jame ir per jį būtis parodoma kaip tokia. Būtent būties kaip tokios esatis arba re-prezentacijos skaidrumas[2] Kanto filosofijoje dar parodo saikingumo, išblaivėjimo ir budrumo galią. Savo ruožtu šis budrumas interpretuojamas kaip veiklumas, t. y. kaip pasilikimas-tuo-pačiu ar

[2] *la présence de l'être... ou lucidité de la re-présentation...* – neišverčiamas etimologinis žodžių *présence* ir *re-présentation* bendrašakniškumas. *Présence* šalia jam giminiškų *présent* ir *le présent* – „esantis" ir „esamybė" („dabartis") – verčiama kaip „esatis", kartu siekiant išlaikyti šio žodžio opozicinį ryšį su *absence* [„nesatis"]. Verčiant *re-présentation* paliekama lotyniška šaknis, idant būtų išsaugotas šio žodžio daugiareikšmiškumas: 1) reprezentacija pačia bendriausia to žodžio prasme kaip (at)vaizdas (*Vorstellung*) – „...naujaisiais amžiais atsiradusi priešstata, kurios reikšmę geriausiai išreiškia žodis *repraesentatio*. Priešstatyti šiuo atveju reiškia tai, kas yra, perkelti prieš save kaip

kaip sugrįžimas-prie-savo-tapatybės patyrus bet kokį sujaudinimą (kaip imanencija), tad ir kaip po sujaudinimo smūgiais išliekantis nepažeidžiamumas, nesuskaidomumas, individualumas – nepažeidžiamumas ką nors patiriant, kuris vadinamas „aš mąstau" vienove, patvarumu ir reiškia „aš noriu", bet kartu suvokiamas kaip sugriebimas, kaip transcendentalinė apercepcija – pasyvumas, prisiimantis gautą žaizdą, pavirstantis prisiėmimu[3], sinteze, tad ir esaties sinoptiniu vienalaikiškumu. Ra-

stovintį priešais, priversti esinį sueiti į šitokį ryšį kaip viską lemiančią sritį. Ten, kur atsitinka toks dalykas, žmogus prieš save pastato esiniją kaip vaizdą. Tačiau kai žmogus pastato vaizdą, jis pats išeina į sceną, t. y. į atvirą visiems viešai išstatytų esinių sritį. Tuo būdu žmogus pats save padaro scena, kurioje nuo to laiko esinys privalo prieš-statyti, prezentuoti save, t. y. būti vaizdu. Žmogus tampa esinio, suvokto objektiškai, reprezentantu" (Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 149); 2) re-prezentacija (*Vergegenwärtigung, Re-präsentation*) kaip esaties (*Gegenwärtigung, Präsentation*) pakartojimas ar atgaminimas: „Juslinis suvokimas čia yra aktas, kuris tiesiai *prieš akis* pateikia kokį nors dalyką *tokį, koks jis yra*, tai objektą *pirmapradiškai konstituojantis* aktas. Jo priešybė yra re-prezentacija (*Vergegenwärtigung, Re-präsentation*) kaip aktas, kuris tiesiai prieš akis nepateikia paties objekto tokio, koks jis yra, bet būtent jį re-prezentuoja, prieš akis jį pateikia kaip (at)vaizdą, nors ir ne vaizdinio įsisąmoninimo tikrąja to žodžio prasme modusu" (Husserl E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle: Max Niemeyer, 1928, S. 400). (Kaip matome, šia prasme vartodamas žodį „re-prezentacija", Levinas, kaip ir Husserlis, kartojimą žymintį priešdėlį *re-* nuo šaknies atskiria brūkšneliu.) Šia prasme re-prezentacija fenomenologijoje vadinamas tiek prisiminimas, tiek atvaizdas, tiek ženklas; 3) reprezentacija kaip substitutas, pakaitalas, pavaduojantis kitą (at)vaizdą bei užimantis jo vietą (*Repräsentation, Stellverstreter*) (žr. prieš tai pateiktą Heideggerio citatą: „Žmogus tampa esinio... reprezentantu.").

[3] *assomption* – įprasta šio žodžio reikšmė – „[Švč. Mergelės Marijos] Ėmimas į dangų". Vėliau filosofijoje atsirado nauja, iš anglų kalbos paimta reikšmė „priimti ką nors protu kaip hipotezę". Pastarajai reikšmei artima Levino vartojama reikšmė: *assomption* kaip veiksmažodžio *assumer* „imtis, prisiimti; sąmoningai priimti, suvokti" vedinys. Šitaip išreiškiamas tam tikras subjekto aktyvumas, net ir tariamai pasyviuose sąmonės aktuose (juslinėje pagavoje) jo atliekamas „įėmimas į save", „atgręžimas į save". Plg. str. *Klausimai ir atsakymai* p. 215–216.

cionalumo – ar budrumo – riba suvokiama kaip veiklumo riba. Ir Kanto filosofijoje racionalumo budrumas šią ribą peržengia moralėje, kuri suvokiama kaip visiškas budrumas, visiškas racionalumas ir visiškas, t. y. laisvas, veiklumas. Vis dėlto reikia atkreipti dėmesį į tai, kad racionalumo sąvoka, savo reikšme iš pradžių priklausiusi pažinimo sąrangai ir atitinkamai susieta su būties kaip tokios problema, Kanto filosofijoje staiga įgauna kitą, pažinimo sąrangai nepriklausančią reikšmę, net jeigu po šio nuotykio, Vakarų tradicijoje neatsiejamo nuo žmogiškumo esmės, protas (nepaisant pasyvumo, kurį, kaip kategorinį imperatyvą, jis pakankamai gerai laiduoja) išsaugo savo pretenziją į veiklumą, t. y. savo pradinę ar galutinę priklausomybę To Paties kategorijai. Protas – tai tapatybė, įsitvirtinanti kaip „Aš"[4], tapatybė, identifikuojanti save – atsigręžianti į save – savo formos galios dėka. Tai, kas atsiranda būtent kaip savimonė – identifikavimo aktas arba aktualus identifikavimas. Galia, sugrįžtanti į save keliu, kuris praskinamas vien per pasaulį ir žmonijos istoriją. Šitaip proto racionalumas kaip sąmonė nieko nepalieka išorėje. Identifikavimo atsigręžimo į save energija – ši *vis formae*[5] – yra kiekvieno veiksmo veiklumas, ir, jei [tai yra] išblaivėjimas, tai išblaivėjimas Tame Pačiame, sugrįžimas-savęsp.

2. *Atitikimas ir gyvenimas*

Husserlio fenomenologija, nagrinėjanti protą kaip pirminę būties esatį ir besiremianti intuicija kaip principų principu[6], kaip

[4] *Moi* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

[5] „formos galia, jėga" (lot.).

[6] Plg. „jokia galima teorija negali mūsų suklaidinti dėl <...> principų principo, pagal kurį kiekviena pirmapradiškai duota įžvalga yra teisingas pažinimo šaltinis" (žr. *Husserliana,* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, B. III, S. 51) (toliau trumpinama *Hua,* nurodant tomą ir puslapį).

proto racionalumu, vis dėlto buvo griežčiausia akivaizdumo kritika, palietusi netgi loginių-matematinių sąryšių akivaizdumą (tačiau, siekdama būti aukščiausia tų sąryšių garantija, kaip tik pradedant *Prolegomenais*, fenomenologija gynė juos nuo bet kokio psichologizavimo). Anaiptol niekada neabejodama pažinimo privilegija būti prasmės šaltiniu, už subjekto skaidrumo ir akivaizdumo, kuriais fenomenologija pasitenkina, ji nepaliaujamai ieško lyg ir kokio racionalumo priedo. Šis neprilygsta nei grįžimui prie besąlygiško dedukcijos principo, nei kokiam nors šviesos suintensyvinimui, nei objektyvaus reiškinių akiračio išplėtimui, turinčiam „panaikinti“ dalinį duotybės pobūdį, ją kaip pažinimo žvilgsniui besireiškiančią būties dalį sugrąžinant visumos totalybei, kurią ta dalis išreiškia.

Kartais Husserlio darbuose rėmimasis subjektyvumu virsta susirūpinimu totalybe tokiu mastu, kokiu subjektyvumas kaip psichologinė tikrovė priklauso pasaulio ir būties totalybei. Tad veikale *Fenomenologinė psichologija* (2) subjektyvūs pasaulio ir gamtos reiškimosi modusai – *Erscheinungsweisen*, tikrovės aspektai, besikeičiantys priklausomai nuo kūno orientacijų bei judesių ir dar giliau slypintis hiletinis[7] išgyvenimų sluoksnis, konstituojantis objekto „subjektyvius aspektus“ bei atliekantis rakursų ar „siluetų“ (*Abschattungen*) vaidmenį (ir netgi hiletinis sluoksnis, atsikratęs šio vaidmens ir suvokiamas kaip išgyvenimas pats sau), taip pat, be abejo, šiapus šių subjektyvių orientacijų esančios socialinės tyrinėjimo bei tiesos identifikavimo sąlygos (apie kurias Husserlis nekalba), – visa tai vis dar priklauso būčiai ir sudaro pasaulio dalį (3). Ignoruoti šią subjektyvią būties dalį reiškia ne tik būti pasmerktam abstrakcijoms, bet ir iškreipti pažinimą, nepasitenkinantį apkarpyta tikrove. Ir vis dėlto šis

[7] Žodis kilęs iš *hyle* (gr.) „materija“; turimas omenyje materialusis, juslinis išgyvenimų klodas.

psichikos aspektas nesudaro būties „srities“, įsijungdamas į pasaulį ar dialektiškai prisijungdamas prie gamtos, idant su ja „sudarytų sistemą“, kadangi fenomenologinis psichikos aprašymas yra išskirtinis kelias link Redukcijos, t. y. link sąmonės „absoliuto“, kuri savo prasmės nesieja su jokia pasaulio egzistencija[8]. Anot vaizdingo *Fenomenologinės psichologijos* posakio, „pasaulio rutulys plūduriuoja subjektyvume“[9]; stichija, kurioje plūduriuoja pasaulis, neturi pasaulio statuso, ji net neturi visumos statuso, nes tik per ją garantuojama pati kiekvieno statuso pusiausvyra – To Paties tapatybė.

Racionalumo priedas, susijęs su tuo, kam priskiriamas akivaizdumas, nuo šiol fenomenologijoje pasiekiamas pakeičiant lygmenį, labai tiksliai atliekant pagilinimą, t. y. siekiant išbudinti su visu skaidrumu objekte ištirpusio subjekto gyvenimą, kurį akivaizdumas susiurbė, įtraukė ir privertė užsimiršti ar pavertė anonimišku. Kalbant dar abstrakčiau, nuo akivaizdumo šviesos apšviesto esinio siekiama pereiti prie subjekto, kuris toje šviesoje esti veikiau nublankęs negu išreikštas.

Būtinybė pereiti prie subjekto ir reflektuoti sąmonę bei intencionalų gyvenimą, kuriame pasaulis ir objektas yra „noemiškai“[10] esantys, žinoma, skirtingose Husserlio kūrybos vie-

[8] Žr. straipsnio *Būties mąstymas ir kito klausimas* 25 red. past.

[9] *Hua* IX, 148.

[10] „Jei laikysimės šio metodinio principo ir taikysime jį abipusei *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*) schemai, tai mums iš pradžių atsiskleis sritis bendrų aprašymų, atliekamų remiantis pavieniais *cogitationes* aktais ir atsižvelgiančių į abi koreliuojančias puses. Viena vertus, tai bus aprašymai intencialaus objekto kaip tokio, paimto jo apibrėžčių požiūriu, kurios jam yra primanomos [*zugemeinten*] atitinkamose sąmonės atmainose, ir su toms apibrėžtims priklausančiais modusais, kurie savo ruožtu išryškėja mūsų regėjimo lauke, kai kreipiame į juos savo žvilgsnį (tokiais kaip egzistavimo modusai: buvimas neabejotinu [gewiss], galimu ar spėjamu ir t. t., arba subjektyviai-laikiniai modusai: buvimas dabartiniu, praėjusiu, būsimu). Ši aprašomoji kryptis vadinama *noemine*. Jai priešinga yra *noetinė* kryptis. Ji susijusi su paties

tose motyvuojama įvairiausiais būdais, tuo tarpu motyvuotas judesys visada tas pats.

Veikale *Loginiai tyrinėjimai* (1 leidimas) fenomenologija kaip aprašomoji psichologija turi suteikti galimybę išvengti tam tikrų dviprasmybių, dėl subjektyvumo ir objektyvumo susipynimo prasismelkiančių į duotybes (4). Tai reikalauja pažinimo teorijos, įgalinančios „tikrus ir galutinius apibrėžimus ir, jei ne visus, tai bent jau daugumą objektyvių perskyrų bei akivaizdumų" (5). Tačiau prasmės pokyčiai atsiranda ir dėl kalbos bei simboliškumo, prieš kuriuos objektyvus akivaizdumas yra bejėgis: „Jei tai būtų ir ne fenomenologinė konkrečių išgyvenimų analizė, bet pirmapradiškai grynajai logikos sričiai priklausanti ideali analizė, jos plėtrai dėl to ne mažiau reikalinga fenomenologinė analizė... Pirmiausia logika mums duota netobula forma: sąvoka mums reiškiasi kaip daugiau ar mažiau nepastovi žodinė reikšmė, dėsnis – kaip ne mažiau nepastovus tvirtinimas, nes sudarytas iš sąvokų. Ir vis dėlto mums netrūksta loginio akivaizdumo. Mes akivaizdžiai suvokiame grynąjį dėsnį ir ži-

cogito atmainomis, sąmonės atmainomis, kaip antai juslinis suvokimas, prisiminimas, retencija, kartu su joms priklausančiais modaliniais skirtumais, tokiais kaip aiškumo ir ryškumo skirtumai" (pasinaudota Tomo Sodeikos vertimu, šiuo metu rengiamu leidybai; toliau nurodomi tik šio leidinio originalo puslapiai) (žr. Husserl E., *Cartesianiche Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner, 1987, S. 38). „Sąmonės veiklą jis [Husserlis] vadina *noesis* (graikiškai „suvokimas protu", „protas" ar „mąstymas"), o esmę, kurią ši proto veikla atitinka – *noema* (graikiškai „tai, kas suvokiama", „suvokinys", „mintis"). Vėl reikia perspėti: subjektinis-objektinis mąstymas yra taip įsišaknijęs mąstymo įpročiuose, kad nesuprastume Husserlio, jei *noetiką* tapatintume su subjektu, o *noemiką* su objektu. Husserlis ne kartą pabrėžė, kad noetinės veiklos negalima tapatinti su psichologine, nes ji turi reikalą ne su psichiniais procesais, bet su šių procesų reikšme. Panašiai noemikos negalima tapatinti su empiriniais objektais, nes ji turi reikalą ne su fiziniu patyrimu, bet su šio patyrimo reikšme. Ši reikšmių vienybė – dar viena nuoroda į sąmonės intencinės sąrangos svarbą" (žr. Mickūnas A., Stewart D., *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 52).

nome, kad jis grindžiamas grynosiomis mąstymo formomis. Tačiau šis akivaizdumas susijęs su žodžių reikšmėmis, kurios buvo gyvos atliekant dėsnį išreiškiantį sprendimo veiksmą. Remdamosi kokia nors nepastebėta dviprasmybe, vėliau į šiuos žodžius gali prasiskverbti kitos sąvokos, ir dėl tikslių reikšmių pasikeitimo galima neteisingai apeliuoti į išoriškai taikomą akivaizdumą. Ir atvirkščiai, ši iš dviprasmybės kylanti klaidinga interpretacija gali taip pat iškreipti grynosios logikos teiginių prasmę (pvz., empirinių-psichologinių teiginių prasmę) ir paskatinti atsisakyti išoriškai taikomo akivaizdumo bei grynosios logikos vienintelės reikšmės. – Taigi nepakanka, kad loginės idėjos ir kartu su jomis konstituoti grynieji dėsniai būtų duoti tokiu būdu. Iš čia, remiantis *pažinimo teorijos* reikalavimais, *loginėmis idėjomis*, sąvokomis bei dėsniais, gimsta didžiulė užduotis *nušviesti ir atskirti*. – Būtent čia įsiterpia fenomenologinė analizė ir t. t." (6). Apie tą pat šiek tiek toliau: „Tačiau visiškas akivaizdumas gali tapti neaiškus, gali būti klaidingai intepretuojamas, o tai, ką jis atskleidžia kaip visiškai tikra, gali būti atmesta" (7). Praėjus trisdešimt metų, „formalioji logika ir transcendentalinė logika" nuolat pabrėžia šiuos prasmės pokyčius, atsirandančius anaiptol ne dėl logikų klaidų.

Logika, praktikuojama logiko-matematiko, nesirūpinančio psichiniais aktais, kurių dėka gyvuoja jo teorija, vis dėlto reikalauja šį gyvavimą reflektuojančios „aprašomosios psichologijos". Neaiškumai gali užtemdyti matematiko žvilgsnį ar jo kalbą arba prasiskverbti į jo skaičiavimo rezultatus, kaip žinių bagažas ramiai saugomus ne mąstyme, bet kokiame nors rašte. Refleksija turėtų verifikuoti *žvilgsnio, nukreipto į tai, kas objektyvu, nekintantį* intuityvų grynumą. Viskas vyksta taip, tarsi į objektą nukreiptos *Anschauung*[11] skaidrumas būtų nepakankamai

[11] „žiūra, įžvalga" (vok.).

skaidrus ir sieloje liktų nepakankamai išbudęs. Tik reflektuojant tai, kas sąmonės išgyvenama, objektyviosios sąvokos išlieka akivaizdžios, o jų akivaizdumas, anaiptol nebūdamas pats sau skaidrus, per save patį ir sau pačiam išbunda vien refleksijoje.

Fenomenologijos [reikalingumo] motyvavimas akivaizdumo nestabilumu, kai jį palikus savo valiai pasaulio objektai ar loginiai-matematiniai ryšiai reiškiasi kaip akivaizdūs, susijęs su motyvais, skatinančiais sukurti pažinimo teoriją, kurios problema įvairiais būdais formuluojama pirmuosiuose *Loginių tyrinėjimų* puslapiuose. „Kaip reikėtų suprasti tai, kad objektyvybės *būtis-savyje*[12] tampa *reprezentacija*, vadinasi, tam tikru būdu gali tapti subjektyvi?" (8) Ši pažinimo teorijos formuluotė, be abejo, yra nuoroda į bendrosios pažinimo struktūros studijas ir atitinkamai į sąmonės tyrimą bei į objektų objektyvybės prasmę (kurią *Loginių tyrinėjimų* perspektyvoje reikėtų atskirti nuo sąmonės *aktų* ir apsaugoti nuo bet kokio painiojimo su jais). Tačiau fenomenologinėje veikloje tarp šių dviejų motyvacijų – savo pačių valiai paliktų akivaizdybių nestabilumo ir nuorodos į pažinimo teorijos bendrąją problematiką – praktiškai užsimezga ryšys.

Veikalo *Ideen I* skyrius, kuriame pereinama prie fenomenologijos, vadinasi *Transcendentalinė redukcija.* Čia ji atliekama dekartišku būdu – pradedama su pasauliu ir jame esančiais daiktais susijusio akivaizdumo neadekvatumu, suskliaudus tikėjimą šio pasaulio egzistencija ir šiais objektais, kurie teigiami nepaisant netikrumo, tiriamas refleksijos apie *cogitatio*[13], kuriam

[12] l'*en-soi* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 6 red. past.

[13] la *cogitation* – čia akivaizdžiai siekiama išsaugoti lotynišką *cogitatio* („mąstymas") šaknį (pridūrus prancūzišką galūnę), išlaikant ryšį su lotynišku R. Descartes'o *Metafizinių apmąstymų* tekstu. Todėl žodis neverčiamas ir paliekama lotyniška forma.

priklauso pats šis tikėjimas, tikrumas arba adekvatus akivaizdumas, siekiant nustatyti *cogitatio* netikrumo ir jo tikrumo laipsnį. Arba *siekiant nušviesti naivaus akivaizdumo prasmę ar modalumą*! Čia, šioje *Ideen* vietoje esanti alternatyva yra dviprasmiška. Ar kaip tikrumo idealą čia siekiama išsaugoti mąstymo pretenziją visiškai palaikančios intuicijos idealą, idant pagal šį etaloną būtų pamatuotas bet koks tikrumas? Tokiu atveju fenomenologijos tikslas būtų pradedant redukuota sąmone užklausti ir dar kartą suabejoti pasaulio, duoto žmogaus-pasaulyje naivaus akivaizdumo ribose, ir būties, duotos kaip pasaulis, tariamu pakankamumu po to, kai atrandama, kad į pasaulį nukreiptoje intuicijoje arba sąmonėje, įtrauktoje į pasaulį kaip psichologinė sąmonė, mąstymas niekada nepripildomas to, ko jis siekia[14], esaties, bet mąstymas atsiveria begalinio užpildymo procesui. Vidinės intuicijos apodiktiškumas – kai įvertinama ir apibrėžiama vidinė intuicija – esąs transcendentalinės apgrąžos tikslingumas. Tačiau taip pat galima pasakyti, kad čia protingą[15] mąstymą siekiama išlaisvinti nuo atitikimo normų, o tai jį išlaisvintų nuo priklausomybės būčiai, suvokiamai kaip to, kas tapatu, identifikavimo įvykis. Šis identifikavimo įvykis galimas vien kaip sutelkimas vienoje temoje, kaip reprezentacija ir kaip esatis. Tuo atveju, jei šis išsilaisvinimas būtų esminis, redukcija būtų ne tikrumą kompromituojančių netikrumų atskleidimas,

[14] *vise* – veiksmažodis *viser* reiškia nusitaikymą žvilgsniu, o kartu tikslingą siekimą. Lietuvių kalboje nėra tokio veiksmažodžio, kuris turėtų abi šias reikšmes, tad „paaukojus" žiūros konotaciją pasirinkta siekimo, nukreiptumo konotacija, tokia svarbi fenomenologinei intencinei žiūrai. Taip pat žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.

[15] *sensée* – žodis gali būti verčiamas keliais variantais: „protingas, racionalus; prasmingas, reikšmingas". Jis padarytas iš šias pagrindines konotacijas turinčio žodžio *sens*. Priklausomai nuo konteksto, *sensé* bus verčiamas arba kaip „protingas, racionalus", arba kaip „prasmingas", nors iš tiesų abi pagrindinės (protingumo ir prasmingumo) reikšmės vienodai svarbios bet kokiame šios knygos kontekste.

bet dvasios išbudimas anapus tikrumo ir netikrumo, anapus būties pažinimo modalumų. Redukcija būtų išbudimas, kurio metu išryškėja mąstymo racionalumas – prasmės reikštìs[16], –

[16] *signifiance* – retai vartojamas žodis (dažniau vartojama jo priešybė *insignifiance* „neturiningumas, tuštumas, neesmingumas, bereikšmiškumas"). Plačiau imtas vartoti XX a. II pusės filosofijoje bei literatūros teorijoje. Pagal savo priešybę (*insignifiance*) šis žodis gali būti verčiamas kaip „reikšmingumas" arba „įreikšminimas". Tačiau šių vertimo variantų atsisakyta, nes Levino filosofijos kontekste šis žodis reiškia ne savybę, ne kokį nors „turinį", bet procesą, vyksmą (plg. šio str. 4 skyriaus pabaigą), kuris yra savaiminis, o ne kieno nors atliekamas (kaip implikuoja „įreikšminimas"). Todėl sudarytas naujadaras „reikštìs" (plg. *signifier* „reikšti, turėti reikšmę"), remiantis tam tikra analogija su tokios pačios darybos žodžiu *différence*, kuris tiek Levino, tiek Derrida kontekste irgi reiškia ne savybę (ne „skirtumą"), bet procesą, tad į lietuvių kalbą verčiamas kaip „skirtis". Šiuolaikinės prancūzų filosofijos bei semiologijos (poststruktūralizmo) tekstuose (J. Derrida, J. Kristeva, R. Barthes) šis žodis taip pat reiškia procesualumą: „reikšmės suteikimo aktas", „įreikšminimas". Kristeva taip apibūdina *signifiance*: „*Reikšties* sąvoka mes vadiname šį skyrimo, sluoksniavimo ir priešpriešinimo darbą, kuris praktikuojamas kalboje ir kalbančiojo subjekto linijoje išdėsto reikšminę, komunikatyvinę bei gramatiškai struktūruotą grandinę" (Kristeva J. *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil, 1978, p. 11). Knygoje *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas rašo: „Reikšmė [*signification*], sakymas – mano ekspresyvumas, manoji ženklo reikštis [*signifiance de signe*], manasis veiksmažodžio veiksmažodiškumas – negali būti suprastas kaip būties modalumas: nesuinteresuotumas suskliaudžia esmę" (p. 29). Nepaisant daugelio esminių Levino bei minėtų autorių mąstymo bei apmąstymo objektų skirtumų, jų tekstuose vartojama *signifiance* sąvoka dažniausiai priešpriešinama „reikšmės" sąvokai, kuri neatsiejama nuo ženklo, kuri konstituojasi per opozicijas ir komunikuojama kaip interpretacijos (iškodavimo) reikalaujanti užkoduota informacija. Tuo tarpu *signifiance* siejama vien su jusliniu (signifikanto) planu ir komunikacijos akte veikia tiesiogiai be ženklų tarpininkavimo. Tai gryna reikšmės išstata nieko neperduodant, neperteikiant jokio iškodavimo reikalaujančio turinio. Pastarasis *signifiance* aspektas išryškėja Levino filosofijoje, kai jis kalba apie susitikimą su kitu asmeniu, apie kito veido išraišką, kuri reiškia ne ką nors iš-reikšdama, išsakydama, perduodama, bet išsistatydama – ji reiškia pačiu savo buvimu, pačia savo reikštimi. Žr. Levinas E., *Etika ir begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 95–98, 100–101; Levinas E., „Kito pėdsakas", in: *Baltos lankos*, 1999, Nr. 11.

visiškai besiskiriantis nuo To Paties tapatybę valdančių normų. O galbūt (anapus akiračių, kuriuos implicitiškai atveria Husserlio tekstai ir kuriuose tvirtai laikosi jo paties mąstymas) [tai būtų] toks dvasios racionalumas, kuris neišverčiamas nei į žinojimą, nei į tikrumą ir kuris išreiškiamas neredukuojama išbudimo sąvoka. Pačiame *Ideen I* veikale nepaneigiamai dominuoja pirmasis alternatyvos variantas, kurį ką tik suformulavome. Žinoma, anapus kritikos, nukreiptos prieš akivaizdumo *tikrumą*, redukcija įgalina tokį akivaizdumo aprašymą, kurį sudaro netikrumas kaip naujus akivaizdumo modalumus (ir atitinkamai naujus būties modusus) apibūdinanti ypatybė. Kad ir kaip būtų, *Ideen I* atliekamas perėjimas prie gilesnio racionalumo vis dar yra perėjimas nuo mažiau tobulo prie kito, tobulesnio pažinimo; perėjimas nuo tokios sąrangos, kur visiškas siekinio padengimas matomu dalyku[17] yra neįmanomas, prie adekvačios sąrangos, kuri kartu yra ir apodiktiškumo sąranga.

Tačiau štai veikale *Karteziškosios meditacijos* šis apodiktiškas racionalumas interpretuojamas kitaip. Jis daugiau nebepriklauso nuo intuicijos ir jos atliekamo „reikšminio“[18] akto „atitikimo“.

[17] *le recouvrement du visé par le vu* – sąvokos *le visé* (*das Gemeinte*) ir *le vu* (*das Geschaute*) paimtos iš Husserlio fenomenologijos. Jos atitinka subjekto veiksmus išreiškiančias sąvokas *vision* (*Schau*) ir *visée* (*Meinung*). Apie jų vertimą žr. *Įvadinio žodžio* 6 red. past. Čia turima omenyje tai, kad į kokį nors regimą, siekiamą, manomą dalyką (pvz., namą) nukreipta intuicija niekada nėra visiškai išpildoma, užpildoma tuo, kas matoma (neįmanoma pamatyti namo viso iš karto, visada matomas tik tam tikras jo profilis, pvz., fasadas).

[18] *l'acte „signitif“* – „reikšminis“ aktas arba reikšminė intencija [*Bedeutungsintention*], į ženklus (fonetinius ar grafinius) nukreipta tuščia intencija, kuri gali būti užpildoma kokiu nors konkrečiu turiniu. „Konkretų prasmės gaivinamos [*sinnbelebten*] išraiškos fenomeną sudaro, viena vertus, *fizinis fenomenas*, kuriame išraiška konstituojasi pagal savo fizinį aspektą, o kita vertus, *reikšmę*, o kai kuriais atvejais *intuityvią pilnatvę* išraiškai suteikiantys *aktai*, per kuriuos konstituojasi jos nuoroda į išreikštus dalykus. <...> Taip pat reikia skirti <...> dviejų rūšių aktus arba dvi aktų serijas: viena vertus, tuos, kurie yra *es-*

Savo ruožtu vidinės prasmės intuicija negali atlikti „reikšminės intencijos". Anapus „aš" „gyvosios savi-esaties"[19] branduolio „driekiasi vien neapibrėžtas miglotos bendrybės akiratis, akiratis to, kas realiai yra ne tiesioginės patirties objektas, bet tik neišvengiamai jį lydinčių minčių objektas. Šiam akiračiui priklauso beveik visada absoliučiai tamsi „aš" praeitis ir t. t. ..."[20] (9). Tačiau riba tarp to, kas apodiktiška, ir to, kas neapodiktiška, neredukuojama į ribą, skiriančią „branduolį" nuo jo akiračių. Ši riba tose teksto vietose (nuo § 6 iki § 9), kurios Husserlio *Karteziškosiose meditacijose* skirtos apodiktiškumui, niekur nei nurodoma, nei išryškinama. Todėl „Aš gyvojoje savi-esatyje" „siekinio" ir „matomo dalyko" atitikimas nėra esminis. „Priklausomai nuo tam tikrų atvejų, apodiktiškumas gali būti neadekvataus akivaizdumo dalis. Jam būdingas absoliutus ypatingo ir aiškiai apibrėžto pobūdžio neabejotinumas, mokslininkų priskiriamas visiems principams..."[21] (10). Pozityvaus apodiktiškumo

mingi išraiškai tiek, kad ji dar liktų išraiška, t. y. prasmės gaivinamas fonetinis kompleksas; tai tokie aktai, kuriuos mes vadiname *reikšmę suteikiančiais aktais*, arba *reikšminėmis intencijomis*. Kita vertus, tokius aktus, kurie neabejotinai nėra esminiai išraiškai kaip tokiai, tačiau su ja susiję tokiu pamatiniu loginiu ryšiu, per kurį jie *užpildo* (patvirtina, sutvirtina, iliustruoja) jos reikšmės intenciją daugiau ar mažiau adekvačiu būdu ir šitaip kaip tik aktualizuoja jos objektinę nuorodą" (*Hua*, B. 20 (*Logische Untersuchungen*, B. II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, T. II), 1984, S. 37–38).

[19] Žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* 26 red. past.

[20] Versta pagal prancūzišką tekstą. Šią Husserlio knygą iš vokiečių į prancūzų kalbą vertė pats Levinas. Plg. su T. Sodeikos atliktu šios vietos vertimu iš originalo: „Tačiau tai, kas patiriama tikrai adekvačiai, kiekvieną kartą yra tik to patyrimo branduolys, būtent – gyva savi-dabartis (*Selbstgegenwart*) <...> tuo tarpu anapus šio branduolio skleidžiasi tik neapibrėžtai bendras, prezumptyvus horizontas, horizontas to, kas iš tikro yra ne-patiriama, nors būtinai yra manoma-sykiu (*Mitgemeintem*). Šiai sričiai priklauso dažniausiai visiškai tamsi mano paties praeitis (*Selbstvergangenheit*)... " (S. 24).

[21] Tos pačios vietos T. Sodeikos vertimas: „Aukštesnį rangą jam turi kitokia evidencijos tobulybė, būtent – *apodiktiškumas*; ji gali būti būdinga net ir neadekvačioms evidencijoms. Tai absoliutus neabejotinumas, supran-

apibrėžimo, anaiptol neinančio „ranka rankon su atitikimu“[22], trūksta šiuose komplikuotuose puslapiuose, kur skirtingose vietose pripažįstami sunkumai, susiję su „laikinai nepaisoma“ apodiktiškumo samprata[23] (11).

Ar nereikėtų pripažinti, kad specifinis ir išskirtinis apodiktiškumo neabejotinumas nurodo į *unikalią Cogito-Sum* situaciją, nuo kurios jis neatsiejamas? Būtent ši situacija apibrėžia apodiktiškumą, o ne koks nors atsitiktinis, šiam junginiui išoriškas kriterijus, kuris jį padarytų apodiktišką. „*Aš esu* apodiktiškumą galima paneigti tik tada, kai šiais argumentais (t. y. „aš esu“ akivaizdume atgimstančios abejonės argumentais) apsiribojama visiškai išoriškai“[24] (12). Ir vis dėlto nepaneigiama būtinybė pajungti kritikai (ši kritika taip pat apodiktiška) transcendentalinės patirties apodiktiškumą[25] (13) refleksiją apmąstančios

tamas visiškai apibrėžta ir savita prasme, neabejotinumas, kurio mokslininkas reikalauja iš visų *principų*...“ (S. 17).

[22] „Prisiminkime mūsų ankstesnį pastebėjimą, kad akivaizdumo *adekvatumas ir apodiktiškumas neprivalo* eiti ranka rankon“ (vert. T. Sodeika) (S. 24).

[23] „Nustatydami transcendentalinį ego, mes apskritai atsiduriame pavojingoje vietoje, net jei kol kas nekreipiame dėmesio į sunkius apodiktiškumo klausimus“ (vert. T. Sodeika) (S. 25).

[24] „Žinoma, būtų neteisinga dėl to reikalauti paneigti teiginio *Aš esu* apodiktiškumą, juk tai būtų įmanoma tik tada, kai argumentuojant išoriškai apie jį kalbama jam nedalyvaujant (*über sie hinwegredet*), t. y. jo nepastebint (*über sie hinwegsieht*)“ (vert. T. Sodeika) (S. 24).

[25] „...galbūt reikėtų parodyti <...>, kad visus pavienius realaus ir galimo savipatyrimo duomenis <...> persmelkia universali apodiktinė struktūra, kurioje Aš patiria save patį <...>. Realiai parodyti, kad taip yra, būtų didelis transcendentalinio savipatyrimo kritikos uždavinys.“; „Tik tiek, kad iš pradžių norėjome bent bendrais bruožais nubrėžti milžinišką pirmojo etapo fenomenologijos problematiką, fenomenologijos, kurios pats pobūdis rodo, kad tai dar iš naivumo neišsivadavusi fenomenologija (apodiktinio naivumo) <...>. Tad nusprendėme geriau pateikti tą apybraižą, negu iš karto imtis spręsti tolesnes ir galutines fenomenologijos problemas, kurias nubrėžia jos *savikritika*, kurios ji imasi siekdama apibrėžti ne tik apimtį ir ribas, bet ir apodiktiškumo atmainas“ (vert. T. Sodeika) (S. 29; 156).

refleksijos ribose. Netgi tvirtinama, kad ši kritika neprives iki begalinio regreso[26] (14). Taigi norint sustabdyti šį regresą, negalima laukti kokios nors adekvačios intuicijos. Tik idėjos „kantiška šio žodžio prasme" akivaizdumas leistų mąstyti šią kritikos begalybę. Tad transcendentalinės Redukcijos apodiktiškumas esąs refleksiją apmąstanti refleksija ir vien tik „idėjoje kantiška to žodžio prasme" suvienijanti kritiką kritikuojančios kritikos nesibaigiantį procesą. *Cogito-Sum* apodiktiškumas remiasi „iteracijos" begalybe (15). Apodiktiškas neabejotinumas atsiranda ne dėl kokios nors naujos akivaizdumo ypatybės, kuri jam garantuotų geresnę būties atvertį ar naują prieigą. Jis priklauso tik nuo akivaizdumo pagilinimo, nuo tam tikro lygmens pasikeitimo, kai subjektas dėl jį apšvietusio akivaizdumo pabunda tarsi iš „dogminio miego". Ar nėra taip, kad „Aš gyvojoje saviesatyje"[27] (16) būdvardis „gyvoji" reiškia tokį būdravimą, kuris įmanomas vien kaip nepaliaujamas pabudimas? Posakyje „gyvoji esatis" ir „gyvasis akivaizdumas" prie akivaizdumą kaip tie-

[26] „Bet kokia transcendentalinė-fenomenologinė pažinimo teorija, kaip ***pažinimo kritika***, galiausiai yra transcendentalinio-fenomenologinio pažinimo (pirmiausia transcendentalinio patyrimo) kritika, o fenomenologiją esmiškai susiejus su ja pačia, kyla ir šios kritikos kritikos būtinybė. Tačiau šiuo požiūriu nėra su kai kuriais sunkumais ar net beprasmybėmis susijusio begalinio regreso pavojaus, nors pati transcendentalinių refleksijų bei kritikų iteracijos galimybė yra evidentiška" (vert. T. Sodeika) (S. 156).

[27] Žr. šio str. 19 ir 20 red. past. (S. 24).

[28] Šis prieveiksmis pasidarytas iš žodžio *emfazė* ir, kaip ir žodis *hiperbolė*, ne kartą pasirodo šioje knygoje. Jis nurodo „kitokį" ar „už būties mąstymą mąslesnį" (p. 265) mąstymą, kuriuo rūpinasi Levinas ir kuris nesusijęs nei su vienų dalykų nurodymu į kitus, nei su pagrindo ar pagrindimo užklausa, iš karto suponuojančia rymojimą bei tapatybę. Tokie posakiai kaip „išblaivėjimas, visada dar turintis išblaivėti, būdravimas prieš naujo pabudimo būdravimą" (p. 120), „*išorė*, išoriškesnė už bet kokią išorybę" (p. 263), „pabudimas pačiose išbudimo gelmėse" (p. 265), „už bet kokį pasyvumą pasyvesnis pasyvumas" (p. 334), anaiptol nėra grynas žodių žaismas, jie yra

sos esmę atitinkančių įvardijimų *emfatiškai*[28] prijungiamas būdvardis, idant *Cogito-Sum* būtų suprastas kaip modalumas pačios *gyvasties*, tapačios sau savo imanencijoje, bet pabundančios iš šios imanencijos kaip distancijos-besilaikantis-„aš" ir ištrauktos iš sielos būvio, kurio dalį ji sudarė. Ar nėra taip, kad būdvardis „gyvasis" išreiškia subjekto apodiktiškumą, kuris yra ne vien tikrumo laipsnis, bet ir gyvenimo modusas – gyvenimo *gyvastis*[29]? Ar šis būdvardis neatskleidžia to, koks svarbus nuo pat Husserlio kūrybos pradžios yra žodis *Erlebnis*[30], išreiškiantis subjektyvumo subjektyvybę? Šitaip išgyvenimo ir gyvenimo aprašymas būtų grindžiamas ne intencionalumo ekstatika ir ne būties pasaulyje *„už savęs"* momentu[31], net ne sutelktimi pasyvioje laiko sintezėje, „savi-esatyje sau", tobulame savimonės pažinime, tobuloje imanencijoje, kaip daroma veikale *Fenomenologinė psichologija*, kur gyvenimas, atrodo, išsisemia savęs identifikavimu ir kur jis išgyvenamas iki tol, kol jusliškumo *hyle*[32] neįgauna *Abschattung*[33] (17) funkcijos. Savi-esatis kaip gyvoji savi-esatis pačia savo nekaltybe už savęs išmeta savo svorio centrą: „paties" savi-esatis[34] *prabunda* iš savo būvio tapatybės ir pasirodo esatyje kokiam nors „aš" kaip „transcendentas imanencijoje".

tam tikri kitokio mąstymo emfazės „ženklai". Apie emfazę ir hiperbolę, kaip Levino kalbėjimo būdą, žr. jo paties pasisakymus str. *Klausimai ir atsakymai* (p. 214–216).

[29] *le* vivre *de la vie.*

[30] „išgyvenimas" (vok.).

[31] *non pas par l'extase de l'intentionalité, non pas par le* hors-de-soi – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 42 red. past. ir str. *Hermeneutika ir anapusybė* 2 red. past.

[32] Žr. šio str. 7 red. past.

[33] „siluetas, kontūras" (vok.); žr. šio str. 2 skyrių, p. 96 (*Hua* IX, 166 ir t.).

[34] *la présence de soi à soi* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 22 red. past.

3. Budrumas kaip „aš"

Husserlio filosofijoje *Ego* plotmėje, kur subjektyvybė gyvena visavertiškiausią gyvenimą, atsiranda miego ir būdravimo sąvokos. *Ego* atsiduria už imanencijos, nors kartu visiškai jai priklauso, kaip „transcendencija imanencijoje", kitaip sakant, kaip *skirtis* „išlikimo-tuo-pačiu" atžvilgiu ar „savęs-suradimo-kaip-vis-to-paties", t. y. vidinio laiko trukmės (ar įlaikinimo, kaip dabar sakoma) ar išgyvenimo tėkmės atžvilgiu, tačiau kitokia skirtis negu ta, kuri intencionalų objektą skiria nuo šios tėkmės. Ką galėtų reikšti ši intymumo šerdį skaidanti išorybė, ši „siela sieloje", ši kitybė[35] čia, kur vis dėlto viskas sutampa su „pačiu" arba yra „paties" suradimas (18), ką galėtų reikšti ši nerealybė išgyvenimo gelmėje, ši išorybė, kuri nėra intencionali ekstatika? Retro-cendencija[36] – tai, kas save identifikuoja ir atgauna save imanencijoje, kas atsiskiria nuo savęs ar išblaivėja, tarsi tą pabudimo akimirką, kai miegas praeina, ankstesnis išgyvenimas įgauna praėjusio sapno atspalvius ir tampa vien prisiminimu. Transcendencija imanencijoje, keista psichikos, kaip sielos sieloje struktūra (ar *gelmė*), – tai visada pačiame būdravime vėl prasidedantis pabudimas, tai savo intymiausioje tapatybėje į *Kitą* be galo nukreiptas *Tas Pats*. Būtų absurdiška šį Kitą atskirti nuo šio begalinio santykio ir užšaldyti jį kaip galutinį, t. y. kaip savo ruožtu Tą Patį, nepataisomai atsidavusį To Paties racionalizmui (19). Pabudimo metu tarp To Paties ir Kito pasirodo santykis, neredukuojamas į priešiškumą ar susitaikymą, nei į susvetimėjimą ar asimiliavimą. Čia Kitas, užuot suskaidęs To Paties, kurį jis neramina ir kuriame laikosi, vienovę, jį tik kviečia iš didžiausios jo paties gelmės į didesnę negu jis pats

[35] *altérité* – naujadaras, pasidarytas iš lotyniško įvardžio *alter* („kitas").
[36] *retro-cendence* – Levino naujadaras: retro-cendencija – „ėjimas atgal" (plg. „trans-cendencija" pažodžiui: „ėjimas už, anapus").

gelmę, kur joks daiktas nei asmuo negali jo pakeisti. Ar tai jau būtų kvietimas atsakomybei už kitą asmenį? Kitas, kviečiantis Tą Patį didžiausiai jo paties gelmei! Laisvės heteronomija, kurios graikai mūsų neišmokė (20). Transcendencija imanencijoje – būtent tai yra „Aš“ nepriklausomybė nuo sąmonės būvių ataudų, ir šitaip šie būviai dėl jų pačių nesustingsta savo imanencijoje.

Pabudimas – tai miegantis ir nemiegantis „aš“[37], *kuriam* nutinka visa, kas vyksta pačioje imanencijoje (21): išbudinta širdis, nebuvinys, nebūvis[38] savo tapatybėje snaudžiančių sielos būvių gelmėje, nemiga ar pulsavimas paskutinėje subjektyvumo atomo slaptavietėje.

Be abejo, šis „aš“ budrumas, kylantis iš pačių savo imanenciją transcenduojančios subjektyvybės gelmių, šis dvasios *de profundis*, šis sprogimas substancijos gilumoje, ši nemiga Husserlio aprašoma kaip intencionalumas. Budrumą išlaikantis „aš“, *besirūpinantis objektu*[39], net savo aksiologiniame ar praktiniame gyvenime išlieka objektyvuojančiu veiklumu. Čia pabudimo išblaivėjimas priklauso būtent nuo objekto kitybės, nuo susidūrimo su tikrove. Patirtas sujaudinimas, gautas stimulas esą ateina iš objekto, iš to, kas „iškyla“ (*sich abhebt*) imanencijoje. Pabudimas čia dar atitinka „Aš“ asimiliuotą kitybę. Šį asimiliavimą kaip tik išreiškia optinė *spindulio* metafora. Pabudus manajam „aš“, šis spindulys, kaip pažinimas, nukreipiamas į jį pabudinusį objektą, o protas asimiliuoja tą, kuris jį sukrėtė. Nėra abejonių.

[37] Šią Levino mintį „palaiko“ ir žodžių sąskambiai: žodyje *le réveil* („pabudimas“) ataidi du priešingų reikšmių žodžiai: *le rêve* („sapnas, svajonė“) ir *l'éveil* („išbudimas“).

[38] Orig. *non-étant, non-état.*

[39] L*e moi-en-éveil*, veille à l'objet – neišverčiamas etimologinis žodžių sąryšis.

Anot *Ideen I*, intencionalios sąmonės padalijimas į „aktualybes" ir „potencialybes"[40] jau suponuoja tai, kad intencionalumas nėra iš karto tapatus „Aš" spindulių skleidimui, bet „Aš" tik apibūdina aktyvų, per dėmesį pasitvirtinantį intencionalumą. Veikaluose *Patirtis ir sprendinys* ir *Fenomenologinė psichologija* (22) būtent intencionalumas kaip toks sutampa su sujaudinto ir jau beprabundančio „Aš" budrumu. „Aš" ***niekada nebūna tiek sustingęs, kad nebeegzistuotų.*** Net sąmonei būnant pasyviai, kai nė negalima kalbėti apie pažinimą tikrąja to žodžio prasme, „Aš" budi. Net jeigu šis virtualus intencionalumas turi išsiskleisti kaip pažinimas ir akivaizdumas, sukeldamas „Aš" po-grindinio[41] gyvenimo užmarštį ar užmigdydamas šį gyvenimą, vis tiek ***pabudimo galimybė*** – „transcendentas imanencijoje" – jau priverčia plakti „Aš", sutrikdytos ir gyvos vidujybės, širdį. „Iš esmės miegas turi reikšmę tik per santykį su būdravimu, ir jame pačiame glūdi pabudimo galimybė" (23).

Ar nuo šios vietos ši analizė neturėtų būti perkelta anapus Husserlio raštų? Sau esančios[42] sąmonės būvio tapatybėje, šioje tylioje ikirefleksinio būvio tautologijoje ***budi*** skirtis tarp to paties ir visada suskaidyto to paties, kurio negali apimti tapatybė: tai ***nemiga***, kurią nusakyti įmanoma vien ***kategorialinę***[43] reikš-

[40] Kitaip sakant, padalijimas į aktualius („išpildytus") išgyvenimus ir į tokius išgyvenimus, kurie potencialiai gali būti išpildyti kaip reikšminės intencijos; žr. šio str. 18 red. past.

[41] *sous-jacente* – pažodžiui: „pamestas, nusviestas po...", kitaip sakant, paslėptas visa ko pa-grindas, tad žodį „pogrindinis" čia reikia suprasti ne tiek kaip kažką užslėpta, slaptą, bet kaip esantį „pa-grindo" vietoje, kaip pagrindžiantįjį. *Sous-jacent* yra pažodiškas lotyniško žodžio *sub-jectum* vertimas į prancūzų kalbą. Čia ir kitur Levinas daro aliuziją į Heideggerio iškeltą Vakarų filosofinės tradicijos subjekto, kaip viską pagrindžiančio pagrindo, sampratą (žr. Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, p. 162–166.)

[42] Orig. *présent à lui-même*.

[43] Kategorialinis aktas nukreiptas ne į atskirybę, bet į bendrybę (Husserlio fenomenologijoje). Kita vertus, šis žodis galbūt atitinka Heideggerio

mę turinčiais žodžiais. Tapatybės skilimas, *nemiga* ar *budėjimas*, kitaip negu būtis, priklauso ne mažiau didingoms „loginėms" kategorijoms negu tos, kurios palaiko ir grindžia būtį, pavyzdžiui, dialektinis negatyvumas, į kurį nemiga neredukuojama. Tai neredukuojama To Paties *širdyje* esančios skirties kategorija, perverianti būties struktūrą, suteikianti jai gyvybės ar ją įkvepianti. Husserlis lygina „Aš" su Kanto transcendentalinės apercepcijos vienove (24), ir tai, be abejo, pagrįsta, tačiau šio sutapatinimo tapatybę suardo nemigos skirtis, padaranti tuštumą, kaskart vis atsirandančią ne per viso to, kas įgyta, atmetimą, bet, jei taip galima pasakyti, per pasipriešinimą bet kokiam pačios šios tuštumos sutirštėjimui, apimančiam mane kaip snaudulys (ar kaip buvinio būtis). Nemiga – kaip paties atominio branduolio vienio suskaidymas (vienio, kuriuo dar remiasi transcendentalinės apercepcijos vienovė, atliekanti duoto dalyko sintezę) ar kaip pats jo taškinės būties sužlugdymas[44].

Nemiga ar suardymas yra ne baigtinumas būtybės, negalinčios būti vieninga ir „pasilikti ramybėje" kaip tam tikrame sielos būvyje, bet transcendencija, suardanti ar įkvepianti imanenciją, iš pirmo žvilgsnio apimančią transcendenciją, tarsi ji savyje

egzistencialą, nes, kaip ir šis, yra supriešinamas su kategorija (kategorija pateikia apriorinį daikto apibrėžimą ir nusako jo esmę, o egzistencialas nusako žmogaus egzistencijos (štai-būties) „esmę", t. y. žmogaus buvimo pasaulyje būdus; žr. Heidegger M., *Sein und Zeit.*, Tübingen: Niemeyer, 1993, S. 44–45). Levinas galbūt sąmoningai atsisako egzistencialo sąvokos, norėdamas atsiriboti nuo bet kokių ontologinių sąvokų, kurioms priklauso ir egzistencijos sąvoka.

[44] ...*comme dés-appointement de sa ponctualité même* – į lietuvių kalbą iš esmės neišverčiamas reikšmių žaismas. *La ponctualité* reiškia „punktualumas", tačiau Levinas šį žodį vartoja atsižvelgdamas į jo etimologiją („punktualus"; iš viduramžių lot. *punctualis* < *punctum* „taškas"), tad nuspręsta jį versti kaip „taškinė būtis". Atitinkamai *dés-appointement* verčiamas kaip „taškinės būties sužlugdymas", nors pats šis žodis reiškia „nuvylimą, vilčių sužlugdymą" ir gali būti suprastas kaip metafora – savo taškinėje tapatybėje įsitvirtinusio „aš" vilčių sužlugdymas.

galėtų turėti Begalybės idėją, t. y. tarsi Dievas galėtų laikytis manyje[45] (25). Būdravimas be intencionalumo, tačiau nuolat pabudinamas iš paties savo būdravimo būvio, išblaivėjantis iš savo tapatybės didesnei gelmei negu „pats". Subjektyvybė – kaip Begalybės priėmimas[46], nuolankumas vidiniam ir kartu transcendentiškam Dievui. *Savyje*[47] – tai išsilaisvinimas *iš* savęs. Išbudimo laisvė yra laisvesnė už pradžios laisvę, fiksuojamą kaip principas (26). Ji panaši į laisvę, sprogstančią prisiartinus artimam, patiriant atsakomybę už kitą žmogų, kai aš – kaip į nieką neiškeičiamas vienatinumas, kaip įkaito padėtis ar buvimas be padėties[48] – vis dėlto esu vienintelis ir išrinktasis. Ar tai ir būtų analogija su kito asmens artumu arba su išankstine išbudimo būtinybe? Kitaip negu būti(s) – *budėti* be intencionalumo, – ar tai nereiškia savimi pakeisti Kitą asmenį? Kad ir kaip būtų,

[45] Orig. *tenir en moi.*

[46] *susception* – prancūzų kalboje labai retai ir tik siaurame kontekste (teologijoje) vartojamas žodis, atėjęs iš lotynų kalbos *susceptio.* Levinas *susception* sąvoką atskiria nuo tradicinės klasikinėje filosofijoje vartotos sąvokos *réception*, taip pat reiškiančios „priėmimą", tačiau nebeturinčios „žemumo, nusižeminimo, buvimo apačioje" (*sub-*) konotacijos, bet vartojamos su priešdėliu (*re-*), reiškiančiu pakartotinį arba atgalinį, susigrąžinantį veiksmą (*recepto* (lot.) „atsiimti, imti pakartotinai"). Atrodo, Levinas taip pat jį siekia atskirti nuo kito panašios reikšmės žodžio *assomption* (žr. šio str. 3 red. past.), filosofiniame kontekste įgavusio „priėmimo protu" reikšmę ir žymintį tam tikrą sąmonės aktyvumą suvokimo akte (lot. *assumere* „imti su savimi"). Lotyniškas veiksmažodis *suscipere* reiškia „imti iš apačios, patirti, išgyventi" (*sub* „po, apačioje", *capere* „imti"), o iš jo kilęs prancūzų kalbos žodis *susceptible* reiškia „gebantis patirti jausmą, išgyvenimą; jautrus". Taigi *susception* – tai paradoksalus priėmimas be imlumo, pasyvus ėmimas, per kurį imantysis visiškai pasiduoda tam, ką priima. Plg. *C'est ma* susception *pré-originaire. Passivité antérieure à toute réceptivité* [„Tai mano pirmapradis *priėmimas.* Pasyvumas dar iki bet kokio imlumo"] (Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1974, p. 195). Deja, verčiant į lietuvių kalbą žodžiai *assomption* ir *susception* skiriasi tik labai nežymiai: „prisiėmimas" ir „priėmimas".

[47] Orig. *En soi.*

[48] *condition ou incondition* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 16 red. past.

transcendentalinės subjektyvybės aprašymą, suardydamas savyje izoliuotą „Aš“, Husserlis pradeda būtent nuo Kito asmens. Tačiau transcendentalinės apercepcijos vienovė bei pažinimo skaidrumas, kurie pripažįstami kaip subjektas, esti ne be fenomenologinio pateisinimo. Tiek ši vienovė, tiek skaidrumas yra būtini išbudimui. „Aš“ yra savyje, ir šis „savyje“ yra *čia*, o „čia“ yra pasaulyje. Reikia panaikinti šį „Aš“ įsišaknijimą. Husserlio transcendentalinės Redukcijos pašaukimas – pažadinti „Aš“ iš sąstingio, re-animuoti jo gyvenimą ir anonimiškume prapuolusius jo akiračius. Intersubjektyvi Redukcija, pradėdama nuo kito, atitraukia „aš“ nuo sutapimo su savimi ir su pasaulio centru, nors, mąstydamas santykį tarp „aš“ ir kito, Husserlis vis dėlto neatsisako pažinimo sąvokų.

4. Redukcija kaip išbudimas

Apodiktiškumo, neabejotinumo *sui generis* išdėstymu baigiamas *Karteziškųjų meditacijų* 9 §, pripažįstant čia iškeltų problemų sunkumus. Savi-esatis reikalauja prasmės, kurios nebegalima aprašyti remiantis atitikimu, nes jos nepanaikina siekinio ir matomo dalyko neatitikimas (27). Kelias, vedantis į Redukciją, pradedant juslinio suvokimo fenomenologine psichologija, anot Husserlio *Krisis*, yra geresnis už kelią, veikaluose *Ideen I* ir *Karteziškosios meditacijos* einantį nuo Descartes'o. Subjektyvus gyvenimas esą atskleidžia savo transcendentalinį pranašumą, nes yra pirmesnis už tikrovę, kuri jame identifikuojama, bet kuri vis dėlto įtraukia šį gyvenimą ir paverčia jį anonimišku. Tarsi pačiame pažinime, susijusiame su identišku ir identifikuojamu objektu, atvertis kartu būtų ir užvertis! Tarsi pasaulį identifikuojantis ar jame gyvenantis mąstymas čia pat to paties pasaulio būtų užgožtas ar „sumiesčionintas“! Tarsi atitinkamai pažinimo nuotykis būtų ne visiškas mąstymo dvasingumas, o būdra-

vimo pusiausnūda! Atvertis, užgožta to, kas čia pasirodo, anaiptol ne tam, kad sąlygotų visumos ir dalies dialektiką, tarsi visumos žinojimui būtina dalis iš tiesų įtrauktų žvilgsnį – į intelekto rangą nupuolusį protą, priverstų jį užmiršti visuma laikomos dalies skurdumą ir šitaip pridengtų visumą, užuot ją atskleidusi. Tarsi dėl didesnės šviesos išsiplečiant objektyviam akiračiui, kuriame pasirodo objektas ir kur jis ribojasi su kitais objektais, juos pridengdamas, tas išsiplėtimas dar nebūtų į savo temą nukreipto žvilgsnio naivumo panaikinimas. Husserlio fenomenologija kaip tik pažadina už žvilgsnio glūdintį[49] gyvenimą. Ir tai nereiškia, kad prie vidinės temos priduriama išorinė tema, bet tai reiškia, kad re-animuojamas – ar iš naujo suaktyvinamas – gyvenimas, idant būtų pasiekta „neabejotina būtimi“ vadinama gyvoji esatis. *Tai reiškia, kad esatyje vėl surandamas gyvenimas.* Tarsi su Tuo Pačiu sutampanti sąmonė snaustų ir „išbustų“ daiktams, tarsi kontempliuojamas objektas būtų kaip tik tas, dėl kurio pažintinis gyvenimas sustingsta ir suakmenėja.

Pirmiausia Redukcija – tai mąstymo eiga, rymant *savyje*[50], kai esą išsipildo į save pačią nurodanti Tikrovė, parodanti ar pažadinanti gyvenimą, kuriam savo pakankamumu jau buvo pasipriešinusi tematizuota būtis. Gyvenimas patogumo dėlei, žinoma, vadinamas absoliučia egzistencija, bet jo absoliutumas yra pertrūkio iš-skirtùmas[51] ar išblaivėjimas, pabudimas ar bud-

[49] *sous-jacente* – žr. šio str. 41 red. past.

[50] le repos *en soi* – čia *le repos* verčiamas kaip „rymojimas“, nors šis žodis reiškia taip pat „ramybė“, „rimtis“, „poilsis“. Toks vertimo variantas šiuo atveju pasirinktas siekiant išryškinti etimologinį ryšį (kurį nuolat pabrėžia Levinas) su žodžiais *se poser* („įsitvirtinti“), *positivité* („pozityvumas“), *position* („padėtis, pozicija“), *se reposer* („ilsėtis; laikytis, remtis“).

[51] *absoluité sera ab-solution* – *ab-solution* yra daugiareikšmis žodis. Dabartinėje prancūzų kalboje jis reiškia „išteisinimą, išlaisvinimą“ arba „(nuodėmių) atleidimą“. Tačiau priešdėlį atskirdamas nuo šaknies Levinas, kaip visada atkreipia dėmesį į šio žodžio etimologiją bei jo lotyniškąsias reikš-

rumo išsaugojimas, jau „redukuotą“ dalyką išstatant naujoms redukcijoms, sugriaunant užsilikusį ar idealių tapatybių pavidalu sugrįžtantį dogmatizmą, suaktyvinant užslopintas intencijas, vėl atveriant užmirštus akiračius, sutrikdant To Paties tapatybės gelmę, kur *budėjimas* tampa sielos *būviu*; sutrikdant patį budėjimo būvį, už savo rymojimą jau skolingą Tam Pačiam, kuriame budėjimas dar ar jau ilsisi[52].

Intersubjektyvi redukcija – manajam „Aš“, kuris yra pats išbudimas, o kartu manajam „Aš“, kuris suranda save kaip vis tą patį! Ši redukcija nenukreipta vien prieš „pirmaeilės sferos“[53] solipsizmą ir iš to kylantį tiesos reliatyvizmą, siekiant garantuoti pažinimo objektyvumą, kaip daugybės subjektyvybių

mes. *Absolūtio, -ionis* (lot.), be minėtų reikšmių, turi tokias reikšmes: „atlikimas, užbaigtumas, ištobulinimas, tobulumas; atskyrimas“. Etimologiškai *ab-solution* galima būtų interpretuoti kaip suirimo, atitrūkimo (*solution*) iškėlimą, pakylėjimą (naudojantis viena iš priešdėlio *ab-* reikšmių), kuris kartu būtų trūkumų, nerišlumo nebuvimas – absoliutumas, tobulumas. Tokią interpretaciją, atrodytų, patvirtina šio sakinio kontekstas, todėl verčiama ne žodyninė, bet etimologinė šio žodžio reikšmė. Plg. panašią vietą str. *Dievas ir filosofija*, p. 175.

[52] *se prélasse* – šis žodis turi dvi kilmės teorijas ir dvi jas atitinkančias reikšmes, abi įstabiai tinkančias šiam kontekstui, kuriame apie budėjimą kalbama jį kiek personalizuojant: 1) „įgauti svarią, reikšmingą laikyseną, išvaizdą, žingsniuoti nesvyruojant ir su pasitenkinimu“ (žodis kildinamas iš *prélat* „prelatas“, t. y. turintis pirmenybę, paskirtas vyresniuoju); 2) „ilsėtis, lepintis poilsiu, atsiduoti poilsiui su pasimėgavimu“ (iš *lasser* „nuvargti“; tad *pré-lasser* pažodžiui reikštų „būti iki nuovargio“, „dar ar jau nepavargusiam“).

[53] „Pirmaeilė sfera“ Husserlio fenomenologijoje vadinama transcendentaliniam ego priklausanti jo savasties sfera. Plg. „Jei laikysimės galutinio transcendentalinio ego ir to, kas jame konstituota, universumo, tai pastebėsime, jog jam būdingas yra viso jo transcendentalinio patyrimo lauko netarpiškas padalijimas į *jo* savasties sferą – sykiu su jo pasaulio patyrimo rišliu sluoksniu, kuriame *ištrinta* bet kokia svetimybė – ir svetimybės sferą. Tačiau bet koks svetimybės suvokimas priklauso tai pirmajai sferai. <...> Viskas, ką transcendentalinis ego konstituoja tame *pirmajame* sluoksnyje kaip Ne-svetimybę – kaip *savastį* – iš tikro priklauso jam kaip jo paties konkrečios esmės komponentas...“ (*Ibid.*, S. 131, vert. T. Sodeika).

sandermę. Kokio nors „Aš", kito negu „aš", prasmės konstitavimas ar aiškinimas remiantis *gyvų kūnų analogija*[54] – pirmaeiliame „aš" atliekama pasyvi sintezė – išrauna „aš" iš jo hipostazės, iš *čia*, nes norint „aš" atskirti nuo pasaulio centro, nepakanka jo somnambuliško žingsniavimo[55]. Erdvinio *čia* ir *ten* sukeičiamumo galimybė konstituoja ne vien erdvės homogeniškumą. Per šiuos tarpusavyje sukeičiamus *čia* ir *ten* „Aš", kad ir kaip akivaizdžiai *pirmaeilis* ir hegemoniškas savajame *hic* ir *nunc* bei savajame identifikavime, patenka į *antrą* planą ir yra matomas kaip kitas[56], išstato save kitam asmeniui ir jau turi jam atsiskaityti. Ar egologinėje Redukcijoje atliekamos saviref-leksijos antinatūralumas arba „stebuklingumas" dėl šio intersubjektyvaus išplėšimo iš pirmaeiliškumo negauna progos „Aš"

[54] „Dabar tarkime, kad mūsų juslinio suvokimo srityje pasirodo kitas žmogus. <...> Nuo pat pradžių yra aišku, kad tik tam tikras mano primordialinės sferos viduje pasirodantis panašumas, siejantis aną fizinį kūną (*Körper*) su mano fiziniu kūnu, gali sudaryti *analogizuojančio* ano pirmojo fizinio kūno suvokimo kaip kito gyvenamo kūno (*Leib*) motyvacijos pagrindą" (*Ibid.*, S. 140, vert. T. Sodeika).

[55] Žr. šios knygos p. 93.

[56] „Mano fizinio kūno pobūdį turintis gyvenamas kūnas (*mein körperlicher Leib*) turi jam būdingą tam tikro centrinio *Čia* (*Hier*) duotybės būdą; bet kokiam kitam fiziniam kūnui, tad ir *Kito* fiziniam kūnui, yra būdingas modusas *Ten*. Šio Ten orientacija gali laisvai kisti dėka mano kinestezių. <...> laisvai transformuodamas savo kinestezes, ir ypač judėjimo aplink ką nors (*Herumgehens*) kinestezes, galiu tuo būdu keisti savo padėtį, kad priešais mane atsivertų galimybės bet kokį Ten paversti tam tikru Čia, t. y. galimybė savo kūnu užimti bet kokią vietą erdvėje. <...> Juk aš apercipuoju Kitą ne tiesiog kaip savo paties dublikatą, t. y. ne su manąja ar panašia į manąją originalia sfera, tuo pačiu – su erdviniais reiškimosi būdais, kurie yra būdingi man iš manojo Čia, bet, žiūrint atidžiau, su tokiais, kokius aš pats turėčiau, jei atsidurčiau Ten ir Ten būčiau. Toliau, Kitas yra apercipuojamas aprezentatyviai kaip tam tikro primordialinio pasaulio *Aš*, ar, atitinkamai, kaip tam tikros monados Aš, kurioje jo kūnas yra konstituotas absoliutaus Čia modusu, pirmapradiškai konstituotas ir patirtas būtent kaip centras..." (*Ibid.*, S. 145–146, vert. T. Sodeika).

redukuoti į jo ankstesnį[57], bet užmirštą antraeiliškumą? Toks antraeiliškumas, kur kito asmens akivaizdoje pirmaeilė sfera praranda savo pirmumą, savo privilegijas bei pakankamumą, yra pabudimas, kurio metu egologija – tiek egotizmas, tiek egoizmas – išsisklaido kaip sapnai. Husserlio filosofijoje šis antraeiliškumas sušvelnintas ar net subalansuotas per intersubjektyvių santykių abipusiškumą, ir taip atsitinka dėl įsigalėjusios tradicijos, pagal kurią dvasia prilyginama pažinimui, laisvė – pradžiai, o subjektas, nors ir suskaldytas, lieka transcendentalinės apercepcijos vienove.

Bet ar išankstinė pirmaeilės sferos išstata Kito akivaizdoje su visa jos tapatybe bei „natūraliu išdidumu“ reiškia vergiškumą? Ar Kito žvilgsnis iš pat pradžių yra objektyvavimas ir sudaiktinimas[58]? Ar šioje pirmaeiliškumo išstatoje kito akivaizdoje iš pat pradžių Kitam asmeniui pašvęstas Tas Pats nėra išrinktasis, savo atsakomybe nepakeičiamas ir vienintelis? Budrumas, išbudimas iš išbudimo, išbudimas, pabudinantis būvį, į kurį patenka ir kuriame sustingsta pats būdravimas, yra pašaukimas, o konkrečiai – atsakomybė už Kitą asmenį.

Priešinantis paprastai abstrakcijai, kuri nuo individualios sąmonės pakyla iki „Sąmonės apskritai“, ekstatišku ar angeliš-

[57] *préalable* – paraidžiui: „einantis prieš, iki“: *pré* („prieš, iki“) ir *aller* („eiti“). Priklausomai nuo konteksto, šis žodis verčiamas „ankstesnis“ arba „išankstinis“.

[58] Aliuzija į J.–P. Sartre'o nusakomą „aš“ ir „kito“ santykį („Kitas asmuo, beje, mane konstituoja kaip objektą ne man pačiam, bet *sau*“ (p. 314); „...kitas asmuo žiūri į mane, ir šitaip jis turi mano būties paslaptį...“ (p. 403); „Jeigu remsimės pirmąja kito asmens kaip žvilgsnio apraiška, turėsime pripažinti, kad savo neapčiuopiamą būtį-kitam-asmeniui patiriame kaip *pasisavinimą*. Aš esu pasisavintas kito asmens; kito žvilgsnis įpavidalina mano kūno nuogybę, jam leidžia gimti, sukuria jį kaip skulptūrą; padaro tokį, koks jis *yra*, mato jį tokį, kokio aš niekada nematysiu. Kitas asmuo turi paslaptį – to, kas aš esu paslaptį“ (p. 404) (žr. Sartre J.–P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943).

ku būdu atsikratydama savo žemiško svorio, pasiduodama magiškos sublimacijos svaiguliui ar idealizmui, Husserlio intersubjektyvios redukcijos teorijoje aprašoma įstabi išblaivėjimo galimybė, kai „aš“ išsilaisvina iš savęs ir pabunda iš dogminio miego (28). Redukcija kaip Kito sprogimas Tame Pačiame absoliučios nemigos atžvilgiu yra tam tikra kategorija, dėl kurios subjektas netenka transcendentalinės apercepcijos atomiško substancialumo.

Husserlis šią Redukciją visada laikė perėjimu nuo blogesnio prie geresnio pažinimo. Redukcijos apodiktiškumas visada apibūdinamas kaip neabejotinas pažinimas, kaip *Ego Cogito* gyvoji esatis. Be abejo, *gyvenimas* į filosofinį diskursą gali įeiti tik kaip *esatis* kokiai nors refleksijai. Tačiau Husserlis gyvenimo *gyvasties* niekada nebuvo atskyręs nuo esaties – filosofinio diskurso sąlygos. Jo filosofijoje pats dvasios dvasingumas visada yra pažinimas. Ir ši būtinybė filosofijai kaip pažinimui išlikti *esaties* ir būties pažinimu Husserlio veikaluose, ne daugiau nei visoje Vakarų filosofijos tradicijoje, negali nereikšti galutinio prasmingumo įvaizdžio arba, kitaip sakant, ši būtinybė negali nereikšti to, kad prasmingumo prasmė[59] glūdi galutinume, fundamentalume[60], Tame Pačiame. Dvasia lieka pagrįsta[61] būties esatimi, ji yra šios esaties įvykis. Kai prasmė pasirodo, ji negali nepasirodyti sąmonėje, ji esą neatsiskiria nuo ontologinio sąmonės nuotykio. Niekada būties esatimi besiremianti filosofija iš jos nepabus arba pabudimo nenusakys kitokiais nei pažinimo sferai priklausančiais terminais. Ontologijos pažinimo ji niekada neredukuos į vieną iš išbudimo modalumų, kuriame jau yra išryškėję *gilesni* modalumai. Būdravimo ir pabudimo, kuriuo

[59] *le sensé a son sens* – žr. šio str. 15 red. past.
[60] Orig. *le fondamental.*
[61] Orig. *fondé.*

gyvuoja būdravimas, ji niekuomet nemąstys kaip anapus pažinimo suprantamo Proto, neredukuodama pačios jo reikšties į prasmės *raišką*[62]. Pabusti iš esaties ir būties jai reikštų tik dvasios nuotykį, kaip laisvų įvaizdžių gausą, poeziją ar sapnus, apsvaigimą ar miegą.

5. *Būdravimas*

Ar gyvenimo *gyvastis* nėra perviršijimas: talpinančios erdvės pertrūkis, sukeltas to, kas nepatalpinama[63], ir kas būtent šitaip suteikia gyvybės ar įkvepia? Ar išbudimas nėra įkvėpimas? Tai neredukuojamos sąvokos. Gyvenimo *gyvastis* – tai nepaliaujamas tapatybės sprogimas. Tarsi gyvenimas – apžilpimas ar nudegimas – būtų nuo *matymo* nepriklausomas šviesos išvargintų akių skausmas, nuo sąlyčio nepriklausomas neapčiuopiamybę lytinčios – bet nepaliečiančios – odos išdeginimas. Tas Pats, sutrikdytas Kito, kuris jam sukelia egzaltaciją. Gyvastis nėra ekstatika, tai entuziazmas[64]. Pastarasis yra ne apsvaigimas, bet

[62] *manifestation* – ši sąvoka reiškia ne tik gryną tapimą aki-vaizdžiu, bet ir tapimą tiek matomu, kad galima sugriebti ranka. *Mani*festation kilęs iš *manifestus* (lot.) (*manus* [„ranka"] + *fendo*): 1) „aiškus, akivaizdus; matomas, apčiuopiamas"; 2) „aptinkantis, parodantis neabejotinus požymius"; 3) „sučiuptas, nutvertas" (nusikaltimo vietoje). Šitaip ryškėja Levino nuolat pabrėžiamas matomybės ir sugriebiamumo ryšys. Visos mąstymo tradicijos, kurioje pažinimas vadinamas „sugriebimu" (*saisir*), o mąstymas – „supratimu" (*com-prendre*), „slaptažodis" išaiškėja dėl šios tradicijos orientavimosi į proto ir prasmės supratimo raišką, o tai galiausiai ar iš pat pradžių įteisina prievartą – rankos susiejimą su akimis.

[63] *rupture du contenant par le non-contenable* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 22 red. past.

[64] *enthousiasme* (gr. *enthousiasmos* „dieviškas polėkis" iš *theos* „dievas") – per čia iškeltą šio žodžio priešpriešą „ekstatikai" norima pasakyti, kad Husserlio intersubjektyvioje redukcijoje pasirodančios gyvenimo ir būdravimo sąvokos reiškia ne subjekto būtį-už-savęs (ek-statiką, taip pabrėžiamą Heideggerio), bet dar daugiau – kito pripildytą būtį, kuri niekada iki galo ne-

išblaivėjimas. Išblaivėjimas, visada dar turintis išblaivėti, būdravimas prieš naujo pabudimo būdravimą, iš savęs visada pabundantis Tas Pats – Protas. Nerymojimas ar netvermė Tame Pačiame, nebūvis, – ar reikia šitaip atsisakančią būti sukurtąją būtybę vadinti „*kitaip*"[65]? Galbūt. Tačiau tik su ta sąlyga, jei ji nėra suprantama kaip kokia nors mažesnė būtis ar kaip kokia nors būties modifikacija arba išvestinė. Mat čia Tas Pats, kaip pirmenybę turinti galutinė instancija, taip pat įsisąmoninimas ir pažinimas, tematizavimas ir būtis yra užklausiami. Čia ontologijos rėmai subyra. Subjektas nuo kitą pašalinančio ar asimiliuojančio To Paties pereina prie kito išbudinamo To Paties, kuris išblaivėja nuo savo tapatybės bei savo būties.

Kitoje vietoje mes jau aprašėme *subjekto* kaip *substancialaus* branduolio skilimą, kai atsakomybė už Kitą asmenį, kaip jo pakeitimas pagal Begalybės įsakymą, ir Begalybė – nei tema, nei pašnekovas – išbudina mane budrumui, budėjimui prie artimojo (29).

Išbudimas neredukuojamas į pažinimą, o Protas neapribojamas skaidrumu. Tačiau pažinimas čia yra jo privilegijuotas modalumas, įteisinamas tiek, kiek *atsakomybė už kitą asmenį* ir įkaito padėtis – ar buvimas be padėties, – kurią reiškia šį atsakomybė, dėl privalomybės trečiajam asmeniui negali apsieiti be palyginimo, taigi atsiranda neišvengiamas nepalyginamų dalykų lyginimas, objektyvavimas, įsisąmoninimas ir pats filosofinis pažinimas (30).

Pagrindinė šioje vietoje iškylanti problema – tai klausimas, ar visada suvokimas protu ir reikštis yra To Paties, pažinimo ir būties formos, ar, priešingai, reikšmė prisijungia prie šių formų tik tam tikrame budrumo lygmenyje, kai suvokiamumas protu

gali būti išpildyta, galutinai prisipildžiusi ir kuri yra pakylėjama per kitą (Kito sukeliama egzaltacija Tam Pačiam). Taip pat plg. str. *Ideologija ir idealizmas* 42 red. past.

[65] Orig. *l'autrement*.

užsnūsta tapatybės rymojime, kai supratimas „sumiesčionėja" dėl visiško pasitenkinimo savo vietos esatimi.

Miesčioniškumas ar pakankamumas – keistas To Paties „iškrypimas"[66] dėl jo paties, nors jis turėtų išsilaikyti savyje dėl savo tapatybės bei savo galios asimiliuoti kitą. Susvetimėjimas, „nutukimas" savo integralumu neigia kitybę, priešindamasis tam, kas jį vis dar transcenduoja ir jaudina (31).

Kyla klausimas, ar ramybės, palengvėjimo, nusiraminimo nuolatos ieškantis protas – visada implikuojantis Tą Patį, kaip pirmenybę turinčią galutinę instanciją – nenustoja dėl to būti gyvuoju protu. Čia nekalbama apie tai, kad protas prilygsta sulyginimo su savimi – atitikimo sau – *paieškoms*, atitikimo, kuris būtų geresnis už jau pasiektą atitikimą. Prieš šį atgyvenusį ir nepateisinamą romantizmą, teikiantį pirmenybę karui, o ne taikai, klasicistinės pilnatvės skaidrumas yra gražus. Tačiau kyla klausimas, ar skaidrumas – pažinimo tobulumas – yra labiausiai išbudintas būdravimas, net jei reikėtų pripažinti, kad pats budrumas gali būti pripažintas tik kartu su skaidrumu. Kyla klausimas, ar *budėjimas* yra lygaus nostalgija, o ne Begalybės kantrybė. Taigi ar protas, kaip budrumas ir budėjimas, nėra Kito atliekamas To Paties neišsenkantis trikdymas, būdravimo būvį sukrečiantis pabudimas, To Paties trikdymas, atliekamas Kito per skirtį, kuri, kaip tik būdama neabejingumas[67], negali būti priskirta priešybių bei jų įveikimo kaitai, kurioje bendrumas, kad ir koks formalus jis būtų, išprovokuoja dialek-

[66] *„altération"* – šis žodis etimologiškai susijęs su žodžiu „kitas" (lot. *alter*) ir reiškia „pasikeitimą", nors dabartinėje vartosenoje juo reiškiamas pasikeitimas turi negatyvią konotaciją, tad paprastai verčiamas kaip „iškrypimas, sugedimas, pablogėjimas". Įdomu, kad jam giminiškas veiksmažodis *altérer*, be to, dar reiškia „sukelti troškulį". Tad Kitas, paveikdamas Tą Patį, sukelia jam nepakankamumo, stokos jausmą – troškulį.

[67] *dans la différence qui précisément non-indifférence...* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 red. past.

tinį judėjimą. Čia skirčiai nebūdingas joks bendrumas, o neabejingumas – unikalus pabudimo santykis – neredukuojamas į nieką. Tai bet kokio pamato ir atitinkamai esaties arba vienalaikiškumo (kurio dėka laike užfiksuojama pirminė pradžia[68] ir galutinumas) neraminimas, pagilinimas ar sukrėtimas dia-chronijoje, tarsi išstata kito akivaizdoje kaip žaizda ar pažeidžiamumas. Ne inertiškas ar beveiksmis pasyvumas, bet jautrumas – apžilpimo ar nudegimo skausmas. Šviesos daugiau, negu akys gali priimti, sąlyčio daugiau, negu oda gali paliesti – Tas Pats išlaiko budrumą dėl kito. To Paties ir Kito santykis, kuris To Paties filosofijai gali būti tik laikinas.

Bet ar tai nėra transcendencijos aprašymas? To Paties ir Kito santykis, kurio negalima interpretuoti kaip būvio, nors tai būtų skaidrumas, santykis, susijęs su budrumu ir kaip nerimas[69] nesiilsintis[70] savo temoje, reprezentacijoje, esatyje, Būtyje. Budrumas, išbundantis pabudimas[71], reiškia tapatybės pasitraukimą[72]. Tai ne tapatybės išnykimas, bet jos pakeitimas artimuoju: tokia tvarka ar netvarka, kai protas daugiau nebėra nei pažinimas, nei veiksmas, bet, Kito asmens išmuštas iš savo būvio, išmuštas iš To Paties ir iš būties, patenka į etinį santykį su kitu asmeniu, su artimojo artumu.

[68] Orig. *l'origine.*

[69] *in-quiétude* – nuoroda į šio žodžio („ne-rimas, ne-ramumas, rūpinimasis, sujaudinimas, išjudinimas") etimologiją: *in* – „ne"; *quiet*: 1) „ramus"; 2) „kas" (*quiet* homonimas *quoi* (lot. *quid*)). Taigi Kito sužadintas ne-ramumas Tam Pačiam kartu yra ir jo buvimas be „kas", išėjimas iš tapatybės, substancialumo, iš „kas būties", arba „kasybės" [*quiddité*] ribų, virstantis rūpesčiu dėl Kito.

[70] *se repose* – žr. šio str. 50 red. past.

[71] Orig. *réveil dans l'éveil.*

[72] *dé-fection* – žodis kilęs iš lotynų k. žodžio *defectio, deficere,* tad jo etimologija nurodo į dvi galimas tarpusavyje artimas reikšmes: 1) „nuokrypis, pasitraukimas, apleidimas, nukrypimas"; 2) „nepakankamumas, netobulumas, trūkumų turėjimas". Abi šios reikšmės tinka šiame kontekste.

Šie klausimai susiję su galutinumo samprata ar net su galutinumo galimybe ar negalimybe. Ar reikia manyti, kad To Paties identifikavimasis, kai būtybė atsako už savo esatį, yra budinčios dvasios protas, nors jam patiriant pralaimėjimą visose savo epochose reikia visos žmonijos istorijos, idant būtų atrastas jo patikimumas, ir kad nuo šiol per visus tapatybės pertrūkius bei suradimus jis dialektiškai išsipildytų per galutinį *identifikavimąsi* Absoliutinėje Idėjoje, per šio racionalaus judėjimo ir būties sutapimo triumfą? Ar, priešingai, To Paties tapatybėje ir jo sugrįžime į save, kai protas kaip identifikavimasis siekia savo triumfo – To Paties tapatybėje, kurios kaip ramybės per save patį siekia mąstymas – nereikėtų bijoti apkvaišimo, suakmenėjimo, nutukimo ar aptingimo? Šią dilemą galima dar ir kitaip nusakyti: ar nuo identifikavimo išsprūstantis kitas neklysta laikydamas save – nors gal tik kurį laiką – To Paties priešu, vykstant šėtoniškam žaidimui, atmetančiam istorijos metodologiją ir reikalingam tik tam, kad išmuštų iš vėžių nekantriai tikslo siekiantį[73] pažinimą, žaidimui, kurį savo sąvokos kantrybėje įsitvirtinusi dvasia supainioja[74], nes yra įsitikinusi, jog šitaip jai skirtu laiku galutinai susidoros[75] su kitu? Ar kitas neturėtų būti suprantamas visiškai kitaip, remiantis šiek tiek anksčiau išryškinta kitybe, – kaip ne galutinė, bet nepaliaujama To Paties pirmenybės bei rimties[76] užklausa, kaip niekada neužgesinamos liepsnos deginimas? Už bet kokį pasyvumą pasyvesnis

[73] *aboutir* – žr. šio str. 75 red. past.

[74] *...jeu que déjouera l'esprit* – pažodžiui: „žaidimas, kurį dvasia apžaidžia (išardo)“.

[75] *venir à bout* – etimologinis sąryšis su prieš tai ėjusiu žodžiu *aboutir*. *Venir à bout* pažodžiui: „prieiti galą“, *aboutir* „užbaigti, atbaigti; pasiekti galutinį rezultatą, tikslą“.

Šioje pastraipoje daroma aliuzija į Hegelio filosofijoje (veikale *Dvasios fenomenologija*) aprašytus To Paties santykius su Kitu.

[76] *quiétude* – žr. šio str. 69 red. past.

priėmimas[77], nepaliekantis nė pelenų. Tai toks priėmimas, kuriame iškyla prasmė – „tai, kas daugiau, tame, kas mažiau“[78], arba vienas dėl kito – polinkio priėmimas, pabudimas pačioje išbudimo gelmėje, vis didesnis išblaivėjimas, nemiga, budresnė už akivaizdumo skaidrumą, kuriame ilsisi ir dar ar jau savo esamybėje sapnuoja Tas Pats. Anapus dialektikos, kuri, nepaisant jos neramumo, išlieka kaip užbaigta To Paties sąmonė arba, dar paprasčiau, išlieka kaip pati užbaigtumo bei galutinumo idėja.

(1) Ar kalbėjimas apie *proto nepatikimumą* nereiškia, kad protas implicitiškai pripažįstamas kaip būties šviesoje atsirandantis skaidrumas, kuriam vis dėlto gresia besireiškiančios būties nepatvarumas, gresia iliuzija? Nepaisant to, šioje esė kaip tik nepripažįstama ši ontologinė proto interpretacija ir siekiama eiti link proto, suvokiamo kaip budėjimas, kai objektyvybė ar objektyvavimas pakyla tik iki tokio gelmės lygmens, kuriame miegas dar nėra išblaškytas. Be abejo, čia vartojama nepripažinimo kalba savo struktūra pati lieka ontologinė. Tačiau tai reiškia, kad pabudimo pasiekiamas skaidrumo laipsnis nėra bet koks ir kad jis būtinas pabudimui. Tai parodysime vėliau.

(2) *Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie*, § 27 ir t., p. 147 ir t.

(3) Tiek, kiek jos [socialinės tyrinėjimo bei tiesos identifikavimo sąlygos – *N. K.*] tęsiasi tyrimų įstaigose, laboratorijose bei universitetų auditorijose, formuojančiose šias „orientacijas“. Šios „būties pasirodymo savo tiesoje“ „sąlygos“ akivaizdžiai sudaro būties bei pasaulio dalį ir patvirtina psichikos pajungimą objektyvybės sferai bei mokslo išsiplėtimą į psichologijos sritį.

(4) Remiantis „visiškai neatsitiktiniu“ polinkiu. Cituojama iš: *Recherches Logiques*, vert. H. Elie ir kt. – Paris: P. U. F., 1961, t. 2, 1 dalis, p. 10. Šio tomo papildomuose paaiškinimuose esama variantų, kuriais pirmasis leidimas (1901 m. vok. tekstas) skiriasi nuo antrojo.

(5) *Op. cit.*, p. 264, papildomi paaiškinimai.

(6) *Op. cit.*, p. 7–8. Šios citatos pradžia iš *Recherches Logiques* 1 leidimo. Žr. pranc. vert. papildomi paaiškinimai p. 263.

(7) *Op. cit.*, p. 10.

[77] *susception* – žr. šio str. 46 red. past.

[78] Žr. šio str. 80 red. past.

(8) *Op. cit.*, p. 11 ir papildomi paaiškinimai p. 264.
(9) *Méditations Cartésiennes*, p. 19.
(10) *Op. cit.*, p. 13.
(11) *Op. cit.*, p. 20.
(12) *Op. cit.*, p. 19.
(13) *Op. cit.*, p. 25, 129.
(14) *Op. cit.*, p. 130.
(15) Žr. Levinas E. *Totalité et infinie*, p. 65 ir t.
(16) *Méditations Cartésiennes*, p. 19.
(17) *Husserliana IX*, p. 166 ir t.
(18) Bent jau taip šią imanenciją dar 1925 m. mąstė Husserlis, tvirtinęs, kad imanentiškas dalykas išlieka apodiktiškas ir adekvačiai suvokiamas. Plg. *Phänomenologische Psychologie* § 34 kn. *Husserliana* IX, P. 171 ir t.: išgyvenimas visada skirtingas, tačiau, adekvačiai suvoktas, jis yra realus, be jokio „nerealios" esaties elemento, be jokios idealybės. Objektyvus Tas Pats yra išgyvenimo pagalba visada neadekvačiai suvokiama idealybė. Tačiau išgyvenimų įvairovė sudaro vienovę – visumą. Ji nėra chaotiška.
(19) Be abejo, atsidavimas Tam Pačiam yra nepataisomas. Ir šį nepataisomumą galima pateisinti pačiu pabudimu – atsakomybe už Kitą asmenį, kuriam reikia teisingumo, palyginimo, skaidrumo, pažinimo, esaties, būties, ontologijos. Žr. Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 201 ir t. Begalybė be paliovos bus redukuojama į Tą Patį, pabudintą šio *be paliovos*.
(20) Nebent tik ją nurodo tiek Sokrato daimonas, tiek aktyviojo intelekto įžengimas pro vartus Aristotelio filosofijoje[79].

[79] Čia, atrodo, turimos omenyje tokios mąstymo apraiškos, kurios jo paties nėra nei valdomos, nei kontroliuojamos ir kurios skaido jo autonomiją. Sokrato daimonas – tai pačiam Sokratui (jo mąstymui) transcendentiškas pradas, kurio jis jaučiasi valdomas ir kuriam paklūsta. Kai dėl Aristotelio, tai specialiajai redaktorei nepavyko surasti Levino daromos užuominos į pro vartus žengiantį aktyvųjį intelektą, todėl teks pasitenkinti nedidele ištrauka iš Levino knygos *Totalybė ir begalybė*, kurioje jis kiek plačiau bei aiškiau kalba apie Aristotelio aktyvųjį intelektą: „Susitikti su Kitu asmeniu per kalbėjimą [*dans le discours*] reiškia priimti jo išraišką, per kurią jis kiekvieną akimirką pranoksta idėją, prie kurios privestų mąstymas. Taigi tai reiškia *gauti* Kitą asmenį anapus „Aš" sugebėjimo, o tai kaip tik ir reiškia turėti begalybės idėją. Tačiau tai taip pat reiškia būti mokomam. Santykis su Kitu asmeniu, arba Kalbėjimas – tai nealerginis santykis, etinis santykis, o šis priimtas kalbėjimas yra mokymas. Tačiau mokymas neredukuojamas į

(21) Veikale *Patirtis ir sprendinys* Husserlis parodo, kaip *miegančiame „Aš"* – abejingame tam, kas „iškyla" (*sich abhebt*) sąmonėje, bet jo dar „ne-sujaudina" visu pabudimui būtinu intensyvumu – skiriasi objektų „priartėjimas" ir „nutolimas". Apie tai kalbama ir *papildomuose paaiškinimuose* XXIV kn. *Fenomenologinė psichologija* (1925) (*Husserliana* IX, S. 479–480): „Nukreiptumas-į... – tai dar-nenukreiptumo-į intencionali modifikacija... (Intencionalaus) akto neatlikimas turi skirtingus modusus: „aš" sujaudinimas (suinteresuotumo sužadinimas, motyvų pateikimas, kad „Aš" galėtų įgyti tam tikrą požiūrį, sudirginimas ir eventualus kokio nors dirgiklio, konkuruojančio su kitais dirgikliais, pateikimas – iš viso to kyla modalinės skirtys), sujaudinimo nebuvimas ir vis dėlto „aš" išlikimas sąmoningu gyvojoje esamybėje ir „nebuvimas suinteresuotu", kuris yra nuo „aš" neatsiejamas modalumas; „aš" *miega* kokio nors dalyko *atžvilgiu* ir šia prasme šis dalykas yra nesąmoningas... „Aš" tapatybės sintezė vyksta per bet kokį sąmonės išgyvenimą, per visas išgyvenimo modifikacijas, per pasąmonę". „Iš esmės viskas priklauso išbudintam „aš", kaip tematizuojančiam kontinuumui, atliekančiam veiksmus, funkcionuojančiam kaip gyvasis esaties „Aš", tačiau lygiai taip pat funkcionuojančiam per pasyvią veiklą, per asociacijas ir pasyvaus konstitavimo sintezes". *Op. cit.*, p. 481. Taip pat žr. *Husserliana* IX, S. 313, *Amsterdamer Vorträgen.*

(22) Žr. prieš tai ėjusią nuorodą.

(23) *Husserliana* IX, S. 209.

(24) *Op. cit.*, S. 208.

(25) „Tarsi" – tai ne koks nors „als ob" filosofijoms būdingas netikrumas ar paprastas tikėtinumas. Tokios pakraipos filosofijos, nepai-

gimdančios sielos pribuvėjos meną [Sokratas vadino save gimdančių sielų pribuvėja, o tai suponuoja imanentinį išmanymą, kurį siela įgyja dar iki savo gyvenimo, bet pamiršta, ir Sokratas, kaip mokytojas, padeda sielai prisiminti savo išmanymą, tai yra iš savęs išgimdyti tiesą. – Vert. past.]. Jis ateina iš išorės ir man atneša daugiau, nei aš turiu savyje. Per jo neprievartinį tranzityvumą atsiranda pati veido epifanija. Aristotelio atliktas intelekto tyrimas atranda pro vartus žengiantį aktyvųjį intelektą kaip visiškai išorišką, tačiau konstituojantį suverenią proto veiklą ir anaiptol jos nekompromituojantį, šis tyrimas gimdančios sielos pribuvėjos meną iš karto pakeičia tranzityviu mokytojo veiksmu, nes protas, anaiptol nepasiduodamas, yra pajėgus *gauti*" (Levinas E., *Totalité et infini*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, p. 43–44).

sant jų atsargumo empirizmo atžvilgiu, lieka prisirišusios prie tiesos-rezultato, prie idealios objektyvumo tapatybės, o apskritai – prie esaties ir būties vienareikšmiškumo. Žodyje „tarsi“ mes girdime nefenomeno arba to, kas nereprezentuojama, dviprasmiškumą ar mįslingumą – liudijimą, kuris dar iki tematizavimo patvirtina *tai-kas-„daugiau“-pabudinantį-tai-kas-„mažiau“-kurį-jis-neramina-ar-įkvepia*[80], „Begalybės idėjos“, „Dievo manyje“ liudijimą, o *po to* – neiššifruojamo pėdsako beprasmybę, *„tai yra“*[81] triukšmą. Nesinchronizuojama diachronija, mįslinga reikštis ir tik šitaip reiškianti būties anapusybę ar Dievą. Nemigos samprata, kaip tik savo beprasmiškumo aspektu besiskirianti nuo įsisąmoninimo sampratos, pirmą kartą pasirodė 1947 m. mano knygelėje, pavadintoje „Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo“. Tada mes rašėme: „Taip į beasmenį *tai yra* įvykį mes įvedame anaiptol ne įsisąmoninimo sampratą, bet būdravimą, kuriame sąmonė dalyvauja visiškai įsitvirtindama kaip sąmonė, nes ji tik ir gali jame dalyvauti. Įsisąmoninimas yra būdravimo dalis, t. y. būdravimas jau yra jį suardęs. Kaip tik būdravime glūdi prieglobstis nuo šios būties, kurią pasiekiame nemigos metu prarasdami asmeniškumą. Ši būtis neprapuola, jos negalima nei apgauti, nei užmiršti, ji yra, jei galima taip pasakyti, visiškai išblaivėjusi“ (*De l'existence à l'existant*, p. 111).

(26) Senajame Testamente, įvardijant religinį Samsono pabudimą, sakoma: „Viešpaties dvasia ėmė jį virpinti Mahadane...“ (*Ts* 13,25). Čia vartojamas žodis „virpinti“, verčiant jį iš „pā'am“, kuris yra bendrašaknis su žodžiu „pa'amōn“, reiškiančiu „varpas“. Dvasia virpa kaip dūžiai ar smūgiai, dėl kurių rezonuoja ar vibruoja varpo garsai.

(27) Ar visada *Cogito* priklausanti savi-esatis buvo įtikinama dėl tam tikro nurodomo akivaizdumo *tipo?* Ar visada savo veikale *Apmąstymai apie metodą* Descartes'as mus įtikina, esą *Cogito* tikrumas mus moko, kad „visi aiškiai ir ryškiai suvokiami dalykai yra tikri“?

(28) Čia paradoksaliai žmogiškas kūniškumas ne sudaro kliūtį, bet nurodo kelią.

[80] Turima omenyje dekartiška begalybės idėja („tai, kas daugiau“), aptinkama baigtinėje būtybėje, mąstančiame subjekte („tame, kas mažiau“). Apie tai plačiau žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 45 red. past. ir str. *Dievas ir filosofija* p. 176–177, 179–180.

[81] *il y a* – apie šį žodžių junginį plačiau žr. Levinas E., *Etika ir begalybė.* Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 41–47; apie „neiššifruojamą pėdsaką“ – Levinas E., „Kito pėdsakas“, in: *Baltos lankos*, 1999, Nr. 11.

(29) Žr. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, įvairiose vietose ir ypač IV sk., p. 125.

(30) Pabudimas įgauna konkretų pavidalą atsakomybėje už kitą, tuo tarpu reprezentacija, tapatybė ir lygybė įteisinamos per teisingumą. Lygybė priklauso nuo pažinimui būtino nešališkumo, kaip išbudimo dvasingumui būtina pažinimo kultūra, o įsisąmoninimui ir filosofinei ištarai – *esatis*. Tačiau kraštutinio skaidrumo, vis dar su būtimi susijusios ir kalba išreiškiamos filosofijos, kurią Derrida vadina logocentrine, jau atsisakyta. Tokios filosofijos kalbėjime į pažinimą, į pateikimą esatyje vedantys keliai atsiskiria nuo gyvenimo, kuris, kitaip negu būtis(s) arba iki *būties esmės*, reiškia Kito Begalybę. Ši perskyra išlieka kaip mįslė ir dia-chronija. Žr. Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 195–218 ir t.

(31) „Ješurūnas nutuko ir spardėsi“ (*Įst* 32, 15) [vert. kun. A. Rubšys]. Padidėjęs nejautrumas nėra tas pats, kas ideologija, kadangi tai visiška To Paties ramybė, kurią protas teisėtai sau „nusiperka“, tai miegas be jokio potraukio, jokio geismo įtakos. Tačiau tam tikru būdu sąstingis protą atveria ideologijoms.

APIE MIRTĮ ERNSTO BLOCHO MĄSTYME*

1. Šios temos svarba šio mąstymo tiesai

Ernsto Blocho marksizmas yra sąmoningai humanistiškas. Patvirtinimą šiam požiūriui galėtume rasti tiek jaunystėje, tiek ir brandžiame amžiuje Marxo sukurtuose tekstuose. Doktrina, pretenduojanti būti mokslu apie objektyvybę, niekada neatmeta „realaus humanizmo". „Humanizmui, kaip visiškai realiam ir neformaliam, vėl suteikiama tvirta pozicija (1)."

Marksizmas kaip nauja filosofija, o ne paprastas spiritualizmo bei „dvasingumo" tradicijos pripažintų tiesų „sekuliarizavimas", techninis jų pritaikymas arba realistiškas „nuvertinimas", semiasi jėgų tiek iš moralinio pasipriešinimo, kurį netgi neteisingo režimo privilegijuotiesiems sužadina artimojo vargas, tiek iš objektyvios tikrovės analizės (2). Tai dvi revoliucinės sąmonės, kuri esanti tikroji savimonė, versmės – susiliejančios arba trykštančios iš vieno požeminio šaltinio. „Savo priežastis sąmoningai suvokiąs vargas tampa revoliucijos svertu", „per veiksmą save suvokianti žmonija" susitapatina su „raudonuoju inteligentijos keliu". Tačiau šie teiginiai nesą labiau marksistiški už Husserlio dvasia išreikštą idėją, kad per maištą autentiškai prieinama prie „pavergto, pažeminto ir niekinamo žmogaus" vargo arba, atvirkščiai, kad per vargą prieinama prie „maištingos jėgos, nukreiptos į vargo priežastis" (3).

* Spausdinta knygoje *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, 1976.

Tačiau Ernsto Blocho filosofijoje, kuri iš pirmo žvilgsnio atrodo esanti tik viena iš marksizmo interpretacijų, interpretaciją puikiai papildo visiems žmogiškos dvasios kūriniams rodomas dėmesys. Šiuose kūriniuose nubunda nesuskaitomos dermės, užuojauta suvirpina pasaulinę kultūrą. Įstabus rezonansas! Vadovaudamasis taisykle „griauti visus žmogų žeminančius, pavergiančius, žemesnei klasei priskiriančius ir niekinančius santykius", Ernstas Blochas vis dėlto neatmeta vertingų žmogiškosios civilizacijos sričių – filosofijos, meno ir religijos. Jo požiūriu, jos įkūnija žmogišką viltį, spėjimus[1] apie ateitį, kurioje egzistuos dabar nesantis žmogiškumas. Spėjimai, kurių vienintelė adekvati ir griežta formuluotė esąs marksizmas, įgalinąs dar abstrakčius ir skurdesnius praeities kūrinius interpretuoti dvasios bei tiesos požiūriu. Marksizmas palieka dangų, idant prabiltų žemiška kalba. Nėra abejonių. Tačiau „geras intelektinis turinys (*ein guter Gehalt*) atstatomas nesusilpnėja, o dar akivaizdžiau, kad jį realizuojant ir jam vėl suteikiant tvirtas pozicijas, jis nesekuliarizuojamas" (4). Nebent, anot Blocho, sekuliarizavimą suvoktume marksistine prasme, kaip bet kokių žmogui nepasiekiamų aukštumų panaikinimą. Anot Blocho, pasaulinei kultūrai (kokią ją regi Blochas) atsitinka lygiai tas pat, kaip ir, krikščionių požiūriu, Senajam Testamentui – nors Bažnyčia jį laiko viena Šventraščio dalių, jis tėra vien autentiškos apreiškimo prasmės provaizdis.

Blocho filosofijoje sąmoningai stengiamasi ignoruoti „kultūrinę revoliuciją"; šia prasme ji iš karto pereina į porevoliucinę erą. Kultūroje, suvokiamoje kaip viltis, jau atrastas žmogiškumas, sprendžiant bent jau iš to, kad, nepaisydamas klasių kovos, žmogus nepaliauja ieškojęs savęs. Ne norėdamas rasti kokį nors kompromisą, ne mėgindamas sušvelninti šią kovą, o

[1] Orig. *anticipation.*

norėdamas ją dar labiau suintensyvinti, nes ji esanti vienintelis kelias į realų universalumą, kurio ir tikisi žmogiškoji kultūra. Naujas šių vilčių įvertinimas ir jų teigimas sudaro didingą Blocho kūrybą, skirtą pasaulinės civilizacijos interpretavimui. Tai rafinuota hermeneutika, niekuo neprimenanti grubaus ir vulgaraus „superstruktūrų" redukavimo į ekonominę infrastruktūrą. Aukšta vidinė Blocho kultūra, išprusimas mokslo, istorijos, literatūros, muzikos srityse lieka „dokumentacija", kurią jis interpretuoja akivaizdžiai mėgaudamasis, tarsi komponuotų marksistinių sąvokų kontrapunktą, atliekamą į orkestrą susibūrusių visų pasaulio genijų. Jo filosofijoje, šiuo požiūriu atitinkančioje graikų išmintį, *žmogus* traktuojamas remiantis *būtimi* ir drauge jo neredukuojamumu į pasaulio daiktus. Artimojo vargo ir praradimų, ekonominio išnaudojimo režimo sukelto smukimo vaizdas bei iš jo kylantis griežtas etinis diskursas, anot Blocho (ir jo raštuose), susijungia su logišku kalbėjimu apie būtį, su ontologiniu diskursu. Pirmasis [diskursas] lemia antrojo pabudimą (5). Žmogiškumo išsipildymas – tai būties išsipildymas jos tiesoje. Tačiau galbūt niekada joks idėjinis mokymas nebuvo pateikęs tokios galimybės, kai etika ir ontologija, neužbaigtame pasaulyje suvokiamos kaip priešingos reikšmės sąvokos, persidengia, ir neįmanoma pasakyti, kuris tekstas[2] apima kitą. Ar tai vis dar visiškai sutampa su Atėnų išmintimi (6)?

Tačiau tam, kad filosofinio ir etinio diskurso susiliejimas būtų įtikinamas, kad tvarka to, ką priimta vadinti šaltai spindinčia arba pagal mokslo bei astronomijos dėsnius gyvenančia gamta, galėtų tapti reikšminga žmogui, atpažįstamam savo bežvaigždėje[3] (7), reikia rasti mirties problemos sprendimą. Be jo

[2] Orig. *écriture*.

[3] *dés-astre – un astre* reiškia „dangaus šviesulys, žvaigždė", *désastre* – „katastrofa, nelaimė, neganda". Tačiau čia Levinui akivaizdžiai svarbi etimologinė šio žodžio reikšmė (nors ji niekaip nepaneigia „žodyninės" reikš-

Blocho pozicija būtų tik neapibrėžtas marksizmo šlovinimas. Reikia, kad žmogus, galų gale užimantis vietą pasaulyje, tapusiame jo sąranga, jo tėvyne, jo namais (norėdamas įvardyti utopijos įgyvendinimą, Blochas vartoja žodį *Heimat*[4]), ten rastų ne tik socialinį teisingumą, kurį, remdamiesi universaliu gamtos logosu, nuolat žada įvairūs idealizmai. Reikia, kad jie ne tik guostų tikrovėje prievartą patiriantį žmogų, tvirtindami, jog jis tikrai turįs transcendentalinės sąmonės laisvę, jog būtent joje konstituojama tikrovės būtis ir kaip tik joje (bent jau per savo nepriteklius) būtybė suvokia save (8). Be šios paguodos, žmogaus ir būties sandermė dar reikalauja sušvelninti neišvengiamos „Aš" mirties baugulį. Nebent teisingumas ir Būties išsipildymas įgautų naują prasmę, ir pasirodytų, jog jie labai giminingi, o subjekto subjektyvybė per savo santykį su Būtimi pripažintų egzistuojant net neįsivaizduotą modalumą, per kurį mirtis netenka savo geluonies.

2. Grynoji ateitis

Ernstas Blochas suvokia marksizmą kaip filosofinį momentą. Jis regi jį būtent kaip „Dvasios fenomenologijos" tęsinį[5], kuriame darbas pirmą kartą įgauna kategorialo statusą[6]. Marksizmo pretenzijos perkeisti pasaulį reikštų ne kokią nors pirmenybę veiksmo, kuris pakeistų tiesos ieškojimą ar pajungtų pasaulį iš

mės). Priešdėlis *dé(s)*– prancūzų kalboje reiškia neigimą, taigi pažodžiui *dés-astre* būtų „buvimas atokiai nuo žvaigždžių, bežvaigždė". Plg. kaip Levinas apibūdina graikišką mąstymą str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* p. 250, taip pat str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* p. 148.

[4] „tėvynė, tėviškė, gimtinė" (vok.).

[5] Turimas omenyje F. Hegelio veikalas *Dvasios fenomenologija*, turėjęs didelės įtakos Marxui.

[6] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 43 red. past.

tokio ieškojimo neatsirandančiai vertybei. Būties tiesą būtent kaip tiesą, nesikišant kokiam nors Protą pertraukiančiam voliuntarizmui, sąlygoja *darbas*, pamatinis subjekto ir objekto ryšys. *Aktas esąs būties raiškos dalis.* Tai, aišku, įmanoma tik įvedant naują būties suvokiamumo protu sąvoką, kuri yra Marxo įnašas į filosofijos istoriją, ankstesnis už jo įnašą į politiką bei ekonomiką, kaip apimančias atskiras Tikrovės sritis. Būties suvokiamumas protu, kuris kartu yra ir „būties žygis"[7], esą sutampa su jos *neužbaigtu užbaigtumu:* viena vertus, su jos materialumu – *potencija,* turinčia pereiti *į aktą,* kaip mokė Aristotelis, kita vertus, su jos žmogišku pradu, su tuo, kieno dėka potencija kaip tik ir pereina į aktą ir įgauna apibrėžtumą. Tai, kieno dėka ji įgauna apibrėžtumą, nuo pat pradžių nėra proto „operacija" – iš Kanto filosofijos kilęs grynasis sprendinys, grynoji idealistinė intelekto sintezė. Aktas – tai darbas. Niekas nepasiekiama, niekas *nepasirodo*, neįgaudamas apibrėžtumo kūniško žmogaus triūso dėka. Tai darbas, kuris nėra nei koks nors aklas postūmis, t. y. mechaniškas priežastingumas, kurį reikalui esant galima paremti pažiūromis kaip epifenomenu, nei priežastingumas, derantis arba po laiko nesuderinamas su kokiu nors žmogui būdingu tikslingumu ir tampantis tiesa arba klaida, priklausomai nuo šio pragmatiško suderinimo sėkmės arba nesėkmės. Darbas, kuris nėra rūpestis dėl *savęs paties,* manipuliuojant *„parankiais daiktais"* (*Zuhandenes*), lydimas dėl technikos atsirandančio susvetimėjimo[8]. Darbas, kaip transcendentalinė tiesos sąlyga, darbas, iš materijos gaminantis būtį abiem žodžio „gaminti" reikšmėmis: *daryti* ir *pateikti esatyje*[9] būties tiesą. Būtent tai yra *praxis* – dar-

[7] *„geste d'être"* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 25 red. past. ir str. *Dievas ir filosofija* 1 red. past.

[8] Aliuzija į Heideggerio atliekamą dirbančio žmogaus egzistencijos fenomenologinį aprašymą veikale *Būtis ir laikas.*

[9] *dans le double sens du terme produire*: faire *et* présenter... – apie žodžio *produire* (*production*) daugiareikšmiškumą žr. str. *Pastabos apie prasmę* 15 red. past.

bas, kaip transcendentalinė juslinės duotybės sąlyga, specifinis išorinis materijos pasireiškimas. Tačiau jau pats pojūčio reiškimasis suponuoja darbą, apie kurį iš anksto nesusidaromas joks įvaizdis. Visiškai nehibridiška sąvoka, susikurta žvelgiant vis dar iš filosofinės perspektyvos taško. Klystume joje įžvelgdami problemos supaprastinimą ar nesupratimą. Būtent kaip dirbantysis žmogus yra subjektyvybė.

Taigi būties tiesa yra potencijos aktualizavimas, arba Istorija. Būdama neapibrėžtumo apibrėžtumas, ji eina link to, ko dar niekur nėra. Ji neatskiriama nuo vilties. Šiuo atveju ji yra vilties gimimo vieta. Tačiau šitaip suvokti tiesą – reiškia paneigti kaip grynai ideologišką (kylančią iš neužbaigto pažinimo, neužbaigto būties mokslo) sąvoką būties, kuri nuo neatmenamų laikų esanti reali arba kuri esą skleidžiasi laike, savo judėjimu imituodama nejudrią užbaigtumo amžinybę. Teigti *praxis* kaip tiesos sąlygą reiškia rimtai žiūrėti į laiką; tai reiškia suvokti kaip ateitį tai, kas iš tiesų neįvyko ir jokiu būdu neturi išankstinės egzistencijos[10]: nei kaip aiškios išraiškos slaptavietėse[11] implikuojama tikrovė, nei kaip gelmė privatybės paslaptyje, nei kaip savo transcendencijoje kaupiantis laiką Dievas, nei kaip *Deus sive Natura*[12]. Žinoma, tai Dievas be transcendencijos, tačiau jis Gamtos amžinybėje įkūnija ateitį. *Praxis* ateitis dar neegzistuoja[13] jokiu pavidalu. Tai utopinė ateitis grynosios patirties atvertyje. Be jos būtį galutinai užbaigianti veikla, t. y. žmogiš-

[10] *C'est entendre par avenir ce qui vraiment n'est pas advenu et ne se préexiste pas...* – neišverčiamas etimologinis ryšys tarp žodžių „ateitis" [*avenir*] ir „įvykti" [*advenir*].

[11] *...dans les plis de l'explicite* – žodžių žaismas, atrodo, pagrįstas etimologiškai, nes hipotetiškai manoma, jog lot. žodis *explicare* (iš kurio atsiradęs pranc. *expliciter* „aiškinti"), kilęs iš *plicare* „(su)lenkti, (su)lankstyti, klostyti". Plg. str. *Transcendencija ir blogis* p. 277.

[12] „Dievas arba Gamta" (lot.).

[13] *n'a lieu* – pažodžiui: „neturi vietos".

kumas, pasikliaujanti mokslo ir pastangų dėka palaikoma tvirta kantrybe, negalėtų nei prasidėti, nei tęstis.

Žinoma, čia reikia pastebėti analogiją tarp Ernsto Blocho utopizmo ir didžiųjų šiuolaikinės filosofijos, jautrios ateičiai kaip laikiškumo esmei, nuojautų. Neredukuojamas kiekvienos bergsoniškos trukmės akimirkos naujumas, kai iš naujo suabejojama galutine praeitimi, kuriai laisvai priskiriama nauja prasmė, jau liudija atotrūkį nuo Timajo laiko[14]. Po veikalo „Du Moralės ir Religijos šaltiniai"[15] trukmė tampa panaši į santykį su artimu dėl jos kūrybiško kilnumo ir dėl jos kuriamo visai kitokio pobūdžio socialumo, nei jis aprašomas sociologų bei istorikų. Tačiau būtent šitaip perkėlimo į vidujybę ir grynojo dvasingumo kelyje per šventumą ateitis įvyksta[16] ir tampa esatimi, anaiptol nepasirodydama Pasaulio laike ir nebūdama jo utopiškumo sąmonė. Istorijos išvengiama, su pasaulio vargu susipažįstama prabėgomis arba jis apeinamas požeminėmis sielos perėjomis, iškastomis po vargšų kvartalų pamatais pakankamai giliai, kad su jais nesusidūrus ir nesukėlus jokios griūties. Ir tai yra ne koks nors beširdiškumas, o tik konceptualus tam tikros filosofijos nepakankamumas. Ernsto Blocho nuomone, Tikrovės humanizavimas negali apeiti pasaulio.

Kita vertus, mums žinoma, kad žymiosiose Heideggerio laiko analizėse ateities „ekstatika" yra privilegijuota esamybės ir praeities ekstatikos atžvilgiu. Tačiau būtent žmogiškosios egzistencijos baigtinumui, kuris „pašvęstas būčiai" ir kuris egzistuoja „myriop", žmogiškasis laikas turi būti dėkingas už „ateitimi grįsto įlaikinimo" pirmapradiškumą. „Būtis-myriop" – labiausiai

[14] Turima omenyje platoniška ciklinio laiko samprata, dėstoma dialoge *Timajas*, kur laikas apibūdinamas kaip „vienodumo ir tapatumo sukimasis" (42 c).

[15] Henri Bergsono veikalas.

[16] *a lieu* – žr. šio str. 13 red. past.

žmogui būdinga, kadangi visiškai niekam neperduodama galia būti[17] (kiekvienas miršta už save ir niekas kitas vietoj jo to negali padaryti), nebūties neišvengiamybei ateinant patiriamas baugulys yra pirminė ateitis, autentiškiausias žmogaus žmogiškumo modalumas. Ši [heideggeriška] grynosios ateities schema priešinga išplaukiančiai iš Blocho mąstymo. Utopijos nebūtis nėra mirties nebūtis, o viltis nėra baugulys. Tai akivaizdu. Tačiau, anot Blocho, ne mirtis atveria autentišką ateitį, bet pati mirtis turi būti suvokiama kaip tik per santykį su utopijos ateitimi. Utopijos ateitis – tai viltis įgyvendinti tai, ko dar nėra. Tai dar pačiam sau svetimo žmogiškojo subjekto viltis, grynasis faktiškumas, grynasis *Dass-sein*[18]. Tai viltis atskirto, pačiam sau nematomo subjekto, esančio dar toli nuo tos vietos, kur neužbaigtoje būtyje jis iš tiesų galėtų *būti-čia* (*Dasein*). Tačiau kartu tai viltis subjekto, kuris veikia ateičiai ir kurio subjektyvybė galų gale redukuojama ne į vidinę įtampą, ne į paties rūpestį dėl patybės[19], bet į pasišventimą ateities pasauliui – pasauliui, kurį reikia užbaigti, – utopijai.

3. Mirtie, kur tavo pergalė?

Tegu niekas šiose mintyse neįžiūri „užsakyto" optimizmo galimybės, kuris proletarišką viltį priešpriešina beviltiškai pūvančio

[17] Orig. *pouvoir-être.*

[18] Heideggerio filosofijoje šalia *Da-sein* – žmogiškosios egzistencijos kaip „čia-būties" (kai kurių vertėjų verčiama kaip „štai-būtis") – esti *Dass-sein* – „kad-būties", t. y. grynasis faktiškumas – egzistencijos faktas, kai esama apskritai, bet ne konkrečiai: nei čia, nei ten, nei štai. Apie „kad-būtis" žr. Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 43.

[19] *l'ipséité* – žodis, pasidarytas iš lotynų kalbos žodžio *ipse,-a,-um* („pats, -i"). Apie tai žr. str. *Klausimai ir atsakymai* p. 219, bei *Dialogas* p. 299 (plg. J.–P. Sartre patybę apibrėžia kaip „būties-sau" galimybę nurodyti į save, į asmenišką sąmonę, kaip „asmeninės egzistencijos pagrindą" (Sartre J.–P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 278).

kapitalizmo filosofijos tvirtinamam pesimizmui. Savo vaizduojamame istorinio mesianizmo judėjime Blochas nenori ignoruoti žmogiško vienatinumo branduolio. Priešingai, jis priekaištauja „sąmonės srauto“ filosofams – James'ui ir Bergsonui – už tai, kad jie savuose substancijų aprašymuose nuošalyje paliko laiko tęstinumą pertraukiančius branduolius, kuriuose iš naujo užsimezga istorija. Prieš modernistus jis pasitelkia Platono dialogą *Parmenidas*, kuriame šie taškai pastebėti tarsi nei judančios, nei rymančios akimirkos. Žmogiškojo subjekto faktiškumas – *Dass-sein* – yra tokia tamsioji zona būtyje, kad *čia*[20] kiekvienam prasideda tik tam tikrame nuotolyje nuo jo paties užimamos erdvės. Aišku, Ernstas Blochas lengvabūdiškai nežiūri nei į *conatus essendi*[21] – tvermę būtyje, nei į kovą už gyvenimą, nei į pabaigos baugulį – visą šitą naktį, kurioje grumiasi žmogus. Rimtumas, su kuriuo jis vertina šiuos dalykus, leidžia tik pamatuoti atotrūkį tarp neužbaigtumo ir užbaigtumo bei antropologinės reikšmės pilnatvės, vis dėlto priskiriamos ontologijos terminais mąstomam procesui.

Į grynojo faktiškumo tamsą, būties dykumą ir jos neapibrėžtumą, kur įmestas subjektas, įsiskverbia viltis. „Namų“[22], *Dasein* viltis. Žmogus dėl savo apleistumo dar nėra pasaulyje! Savo tamsybės gelmėse subjektas darbuojasi šiai viltingai ateičiai. Blochas atsisako žmogaus faktinę situaciją pripažinti jo esme. Po „benamio“ žmogaus bruožais jis atspėja slepiantis tą, kuris būdamas „arčiausiai savo žmogiškumo“ gali užčiuopti kaip drabužį tai, kas iš pirmo žvilgsnio atrodo prigludę prie jo tarsi tikra oda (9).

Galutinė subjektyvybės prasmė esanti visiškai ekstatinė[23]. Ne dėl buvinį įsisąmoninančio intencionalumo, o dėl *praxis*,

[20] *l'ici* – substancializuotas, sudaiktavardintas vietos prieveiksmis.

[21] Žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 30 red. past.

[22] *un chez-moi* – *chez-moi* reiškia „pas mane“, tačiau čia jis sudaiktavardintas, todėl verčiama ne tiesioginė, bet šio posakio implikuojama reikšmė – „namai“ (būti „pas save“ reiškia „būti namie“).

[23] Apie ekstatiką žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 42 red. past.

kuri *gamina* buvinį ir per kurią subjektas apskritai yra *darbavimasis.* „Aš" egoizmas, jei galima taip pasakyti, apverčiamas, išverčiamas kita puse tarsi drabužis. Tačiau būtis, ***kuriai yra*** „Aš"[24], savo utopiniame užbaigtume susijungia su Gėriu, kuris nebėra anapus būties. Gėryje sugriūva žmogaus ir pasaulio priešpriešа, jame „artimas savo žmogiškumui" žmogus yra *patenkintas,* nors iš laimės neužsisklendžia atskirame likime, nesislepia po odos kiautu. Tik šį kiautą jis ir palieka mirties nasrams!

Pergalė prieš mirtį, aišku, neįsivaizduojama, jos tik utopiškai viliamasi. Ernsto Blocho apmąstymuose ji išsiskiria iš analogiškų, tačiau visiškai retorinių, loginių bei dialektinių filosofijos tradicijos konstrukcijų tuo, jog kalbama apie „prieš laiką" išgyventus „pranašingus ženklus" arba „nuojautas", kur žmogaus bei būties bendra prigimtis[25] šviečia tarsi kraštutinė galimybė. Tokie yra svarbiausi Plotino išreiškiami Vienio kontempliacijos momentai. Tai dažnai besikartojanti nuoroda – puikiausias bruožas to, ką galima būtų pavadinti „imanencijos mistika", drąsiai plėtojama knygoje „Principas Viltis".

Subjektas nuogų faktų tamsybėje darbuojasi ateities pasaulio, geresnio pasaulio labui. Jo darbavimasis yra istoriškas. Jis neprilygsta utopijai. Artimiausioje ateityje jis pavyksta tik iš dalies. Vadinasi, jis yra taip pat ir pralaimėjimas. Šio pralaimėjimo melancholija – tai būdas, kuriuo žmogus atitinka savo istorinį tapsmą, tai jo būdas išlikti neužbaigtoje būtyje. Ši melancholija kyla ne iš baugulio, skirtingai nei tvirtintų Heideggeris, pagal kurį iš baugulio kyla bet kokia jausena. Visiškai priešingai, kaip tik mirties baugulys esąs melancholijos modalumas. Baiminimasis numirti – baiminimasis palikti nepavykusį darbą! Tai, kad darbavimasis siekiant utopinio užbaigtumo gali sutapti su žmogaus esme, kad „rūpestis dėl darbo", priešingai ne-

[24] *l'être* pour *lequel* est *le Moi* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.
[25] Orig. *connaturalité.*

gu dažnai manė Heideggeris, nėra judėjimas ir blaškymasis, ir iliuzinis būdas pabėgti nuo baigtinio likimo, Ernstas Blochas įrodo primindamas ypatingus momentus, kai subjekto tamsybę perveria tarsi iš utopinės ateities ateinantis spindulys. Čia paliekama vietos „utopijos šlovės įsisąmoninimui žmoguje" (10). Tokius momentus, kai utopijos šviesa akimirkai prasiskverbia į subjekto tamsybę, Blochas vadina *nuostaba*. Nuostaba, kuri yra klausimas.

Nesuformuluojamas klausimas – kadangi būtis dėl savo užbaigtumo yra be nuorodų, žodis *būti* jau esąs nereikalingas (11). Tačiau iš šio nesuformuluojamo klausimo semiasi peno visi vėlesni žmogaus klausimai, nors kiekvienas vėlesnis klausimas, net filosofija, ypač mokslinė, formuluojant klausimus bei atsakymus, silpnina ir slopina juos sukeliančią nuostabą. Nuostaba priklausanti ne nuo stebinančio dalyko „kasybės"[26], bet nuo santykio su daiktais *kaip*[27]. Nuostaba gali būti sukelta „to būdo, kuriuo lapas judinamas vėjo; tačiau tai, kas taip suvokiama, gali taip pat prisipildyti labiau pažįstamo bei daugiau reiškiančio turinio (*mit bekannteren, höheren Inhalt*). Tai gali būti vaiko šypsena, jaunos merginos žvilgsnis, iš niekur ateinančios melodijos grožis, nieko aiškiai nereiškiančio reto žodžio niekinantis skambėjimas. Tačiau šis reikšmingesnis *turinys* nereikalingas, idant būtų sužadinta ir išsipildytų intencija-simbolis, einanti į šitaip pasireiškiantį *Tua res agitur*[28]. Ši intencija-simbolis yra giliausia, iš nieko neišvesta nuostaba, autentiškas elementas klausimo pavidalu, ataidintis pats savyje" (12). Tačiau reikia grįžti

[26] *quiddité* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 35 red. past.

[27] *du* comment *de la relation aux choses* – sudaiktavardintas būdo prieveiksmis *comment*.

[28] *Res tua agitur* (lot.) – kalbama apie tave, reikalas susijęs su tavimi, tai tavo reikalas. Ši frazė paimta iš Horacijaus: *Nam tua res agitur / paries cum proximus ardet* [„Tavo namas pavojuje, kol dega kaimyno siena"] (*Laiškai*, 1, 18, 84).

prie teksto visumos, kuria čia naudojamės, kur „nuostaba" aprašoma remiantis paprasčiausiu „lyja", paimtu iš Knuto Hamsuno romano *Panas* (13). Tarp „reikšmingesnių" situacijų, kuriose atsiranda ši nuostaba ir kuriose mirtis negali paliesti žmogaus, nes žmonija individą jau apleido, Blochas mini Austerlitzo mūšio lauką Tolstojaus romane *Karas ir taika*, kuriame kunigaikštis Bolkonskis kontempliuoja skaisčią dangaus aukštybę, bei prie sunkiai sergančios Anos patalo budinčius Kareniną ir Vronskį romane *Ana Karenina.*

Pergalė prieš mirtį, nujaučiama nustembant, t. y. tada, kai prasideda filosofija! Blochas prisitaiko prie Vakarų tradicijos – žmogaus ir būties sandermė prasideda kartu su filosofija. Nepaisant visos egzaltacijos, pakylėjančios utopinį išsipildymą, niekas esą neateina nei iš aukščiau, nei iš išorės sutrikdyti ar neraminti vis dėlto pranašiškos bei eschatologiškos istorijos imanencijos, išsakomos šiuo mąstymu. Nuostaba drauge yra klausimas ir atsakymas. Klausimas – savo neproporcingumu subjekto tamsybei, atsakymas – savo pilnatve. „Viskas gali būti *tokia mums sava „būtis"*, kad galbūt nebereikės klausti, tačiau klausimas galutinai iškils per nuostabą ir galiausiai virs laime – būtimi, kuri galbūt bus laimė" (14).

„Pabaigą priėjusioje būtyje" arba *praxis* pakeistoje būtyje sugriaunama žmogaus-būties priešpriešа! Tai reikia aktyviai apmąstyti. Ar Ernsto Blocho mąstyme neslypi itin ryškus suvokimo protu judesys, esantis virš bet kokios dialektinės gudrybės ir nepriklausomas nuo Ernsto Blocho asmeninio *credo*? Mes asmeniškai linkę priskirti jam deramą ir didelę svarbą. Pasaulio transformavimas, kuris, tiesą sakant, yra jo formavimas arba įforminimas, formos suteikimas medžiagai *praxis* pagalba aristoteliška aktualizavimo prasme, šis „objektyvus" procesas *taip artimai arba taip autentiškai, arba taip savitai* (*eigentlich*) *susijęs su šia praxis*, kad tas objektyvumas išaukštinamas iki *nuosavy-*

biškumo[29], *tua res agitur* nuosavybiškumo. Ar nereikėtų pagalvoti, kad nuosavybiškumo prigimtinė vieta yra būtent čia, užuot priskyrus jį daiktų pasisavinimui, nuosavybei? Nuo šiol vyksta šiuo *tua res agitur* besiremiantis nepaprastas judėjimas: pirmapradiškiau, esmingiau[30], negu remdamasi niekam neperleidžiama mirtimi, save identifikuoja „Aš" tapatybė ir sutvirtėja jei ne Horacijaus „*non omnis moriar*", tai bent jau „*non omnis confundar*"[31] įsisamoninimas.

Iki pat galo žmogaus užbaigtumas sutampa su į visišką savo apibrėžtumą einančia būtimi. Būtis, aišku, negali ateiti į save pačią be žmogaus vargo, mano paties, ypač kito žmogaus vargo pabaigos. Vargas – susvetimėjimas, kuris yra ne tik neužbaigtumo ženklas ar metafora, bet jo pirminis modusas. „Žmogiškumas išsikovoja vietą realiai tapusioje galima demokratijoje lygiai taip pat, kaip ji reprezentuoja pirmąją žmogiško gyvenimo vietą... Gerai praktikuojamas, rūpestingai išlaisvintas ir apvalytas nuo savo blogų kaimynų, marksizmas nuo pat pradžių yra *humanity in act*[32], žmogiško veido išsipildymas. Jis ieško vienintelio objektyviai tam tinkamo kelio, jis pasuka ir eina juo, todėl jo ateitis yra drauge neišvengiama bei suteikianti „namus"[33] (15). Šis kelias taip pat yra būties suvokiamumo protu, jos atėjimo į pačią save, tampančio aukščiausia objektyvybe, kelias. Išties Marxas savęs ieškančiai žmonijai yra „tiesa, kelias ir gyvenimas". Žmogaus gyvenamosios vietos konstitavimas ir būties „žygis" tokiu mastu, kokiu būtis yra tas pats įvykis, tas pats *Ereignis* (hei-

[29] *s'exalte en* possesif – posesyvas išreiškia nuo-savybiškumą, galią ką nors turėti, valdyti kaip nuosavybę, kaip savastį.

[30] *proprement* – daugiareikšmis būdo prieveiksmis, padarytas iš būdvardžio *propre* „savas, nuosavas; kam nors būdingas, esminis; grynas, švarus".

[31] „ne visas mirsiu"; „ne visas būsiu susiliejęs, sumaišytas" (lot.) (Horatius. *Carmina*, III, 30).

[32] „veikiantis žmogiškumas" (angl.).

[33] „*chez soi*" – žr. šio str. 22 red. past.

degeriška prasme)[34], tas pats savęs pasisavinimo arba susvetimėjimo įvykis, kai pasirodo „*Tua res agitur*" nuosavybiškumas.

Tačiau toks žmogaus ir būties išganymas mąstomas dvimatės ontologijos terminais, kadangi tarsi bijant, kad aukštybė bus supainiota su dangumi, atmetama bet kokia nuoroda į aukštybę. Šioje kritinių ketinimų neturinčioje esė, kurioje ypač stengiamasi įvertinti kai kurių Blocho sąvokų prasmės sodrumą, vis dėlto negalima nesistebėti, kad aukštybė iki pat pabaigos suvokiama kaip antgamtiška ir dėl šios teisėtos priežasties lieka įtartina, tuo tarpu tam tikrose Blocho pristatomose išskirtinėse utopinio užbaigimo patirtyse būtis tarsi tampa *aukščiausiu laipsniu*[35], idant apšviestų subjektyvumo tamsą. Argi šitaip neskatinama pereiti nuo būties prie, žinoma, negincytinos sukurtos būtybės sąvokos? Ir ar akivaizdus aukščiausio laipsnio sąvokos „būtis" iškėlimas neturėjo padėti sukurti mažiau ginčytiną aukštybės matmenį negu ikikoperniškojo universumo aukštybės matmuo?

(1) *Prinzip Hoffnung*, p. 1608.
(2) *Ibid*, p. 1605.
(3) *Ibid*, p. 1606.
(4) *Ibid*, p. 1615.
(5) *Ibid*, p. 1604.
(6) Čia nenorima suabejoti Ernsto Blocho mąstymo graikiškomis ištakomis nei vakarietiškos kultūros, visiškai nustelbiančios jo judėjišką kultūrą, dominavimu jo mąstyme. Pastaroji galbūt apsiriboja Senojo Testamento (vertimo) skaitymu ir Rytų Europos žydų tradicinio folkloro elementais – Vakaruose taip vertinamomis hasidų istorijomis. Rabiniškasis, t. y. talmudiškasis šių tekstų kontekstas, be kurio nebūtų pobiblinio judaizmo, atrodo, žymiajam filosofui buvo menkai pažįstamas. Vis dėlto daugelis aiškiai judėjiškų motyvų, arba

[34] „įvykis" (vok.). Apie tai žr. straipsnio *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* II skyrių bei 26 red. past.

[35] Orig. *l'ètre se met au* superlatif.

tokių, kuriuose pabrėžtas judėjiškumas, atsispindi jo kūryboje. Štai kiek sausokas (aišku, ne visas) jų sąrašas: 1) utopiškas bandymas prisiartinti prie to, kas už mesianizmo ribų Talmudo tekstuose vadinama *ateities pasauliu*, kurio „dar nėra mačiusi jokia akis"; 2) ateities pasaulis, į kurį kiekvienas įneša savo dalį; *turėti savo dalį ateities pasaulyje* Talmude reiškia *įnešti savo dalį į ateities pasaulį*; 3) pasaulis kaip neužbaigtas; plg. žodis žodin *Pradžios knygos* 2 skyriaus 3 eilutės pabaigą: „...kūrinys, kurį Dievas sukūrė tam, kad jis būtų užbaigtas"; 4) radikalus ontologijos ir etikos sugretinimas, kai pastaroji yra ne tik būties tobulumo *ženklas*, bet pats *užbaigtumas*; plg. su gausiais Talmudo tekstais, kuriuose Tora kaip teisinė doktrina yra įrankis, modelis ir pasaulio pagrindas ar pagrindimas; jį sudrebinus, kyla grėsmė, kad kosmosas grįš į nebūtį; 5) žmogaus kaip Kūrinio laisvę plg. su: „Aš jus išvedžiau iš Egipto vergijos, idant jūs man tarnautumėte"; 6) pasaulis, mąstomas kaip *Heimat* [*tėvynė*] (plg. su sąvoka *pažadėtoji žemė*), kuris atmeta neteisingas visuomenes ir kuris nėra nei gyvybinė erdvė, nei pirmiausia gimtoji žemė; 7) utopinio pasaulio pranašavimas [*anticipation*], stebintis paprasčiausiomis realijomis, kurios tampa „mano reikalu" – *tua res agitur*; plg. su susižavėjimu, atsispindinčiu tikinčio žydo kasdienybę puošiančiuose palaiminimuose; galimybė suprasti tas Buberio raštų vietas, kur santykis su daiktais išreiškiamas modeliu Aš–Tu; 8) mirtis, pažeidžianti tik išorinį žmogaus apvalkalą; plg. su bibline „pertekusio dienų"[36] gyvenimo sąvoka (kur sotumas neturi kokio nors pasibjaurėtino prieskonio[37]).

(7) Apie negandos [*désastre*] sąvoką žr. Maurice'o Blanchot užrašus leidinyje *Nouveau Commerce*, 30–31, p. 21 ir tolesniuose puslapiuose, pasikartojančiuose knygoje *l'Écriture du Désastre*, Paris: Gallimard, 1981.

(8) Blochas neina Spinozos keliu (kuriame filosofas juk „beveik visiškai nemąsto apie mirtį", nes tikrai mąstydamas jis mąsto apie amžiną gyvenimą dieviškoje totalybėje). Žavėdamasis Spinozos imanentiz-

[36] *rassasiée de jours* – hebrajiška idioma „pertekęs dienų" paprastai verčiama laisvai: „sulaukęs ilgo amžiaus" (*Pr* 25, 8) (rusiškame Biblijos vertime: „насыщенный жизнью").

[37] Galima suprasti kaip subtilią užuominą į Nietzsches interpretuojamą „visų laikų išminčių" (tarp jų ir Sokrato) persisotinimą gyvenimu (žr. Nyčė F., „Stabų saulėlydis", in: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 508), kuris yra visiška priešybė biblinei sampratai.

mu, iš tikrovės pašalinančiu tikslingus siekius ir būčiai išoriško Dievo jėgą [*violence*], jis nuo pat pradžių atmeta šį *visiškai sukurtą* [*tout fait*] pasaulį, „panašų į kristalą, kuris kartu su į zenitą pakilusia saule neleidžia jokiam daiktui mesti šešėlį" (PH, 999), pasaulį be istorijos ir raidos, šį „jau tapusio dalyko kompleksą", šį „astralinį-mitinį, vėliau panteistinį, dar vėliau mechanistinį" visumos substitutą, kuris „įsitvirtina jos vietoje kaip *duoto* pasaulio vienovė". „Jis priešinasi pakankamai patiriamam pasitenkinimui" (PH, 362). Ernsto Blocho požiūriu, pasaulį dar reikia sukurti bei pakeisti, ir būtent *praxis* dėka jis yra tikras.

(9) Kaip tik apie tai rašoma puikiame fragmente „Der Schwarze" („Juoduma") iš *Spuren* [*Pėdsakai*], paskelbtame 1930 m. Žr. Gallimard'o leidykloje išleistą prancūzišką vertimą, p. 30.

(10) *Prinzip Hoffnung*, p. 1388.

(11) *Spuren*, pranc. vertimas, p. 235, žr. „Nuostaba".

(12) *Prinzip Hoffnung*, p. 1388.

(13) *Spuren*, loc. cit.

(14) *Spuren*, pranc. vertimas, p. 237. Kursyvas mūsų.

(15) *Prinzip Hoffnung*, p. 1608.

APIE RŪPESČIO NESUKELIANTĮ NEPAKANKAMUMĄ NAUJA PRASME*

Mikeliui Dufrenne'ui

...Šioje plotmėje, kur pirmapradiškai vyksta žmogaus
ir pasaulio simbiozė, visada aptinkami neaiškūs
ir dviprasmiai posakiai, išreiškiantys reikalavimą,
pagal kurį žmogus yra užduotis kitam žmogui.

MIKEL DUFRENNE. *Pour l'homme*, p. 166

I

Žmogiškojo nepakankamumo atvejai, kai nepakankamai atliekama žmogiškoji užduotis[1], kai žmogus jaučiasi bejėgis patenkinti kitų lūkesčius, priklauso kasdienei patirčiai. Fizinės, ekonominės bei politinės priežastys veikia žmogų taip, tarsi jis būtų tik viena natūrali realija tarp kitų. Žmogiškosios tapatybės iškėlimas į transcendentalinės subjektyvybės rangą nepanaikina to poveikio, kurį gali turėti metalo – durklo smaigalio ar šautuvo šovinio – prasiskverbimas į To Paties širdį, kuri tėra tik vidinis organas. „Visas žmogiškosios dvasios veiklumas priverstas paklusti mažiausiam materialiam atomui", – rašoma veikale *Port-Royalio logika*[2]. Ar žmogaus nepakankamumas nekyla iš mirties, suvokiamos kaip slenkstis nepaneigiamos nebūties, ateinančios suduoti smūgį būtybei, kurios prasmė redukuojama į esmą (1), į užduotį ar misiją būti, t. y. į veiklos veikimą, išreiškiamą visų

* Pasirodė leidinyje *Concilium*, Nr. 113, 1976.

[1] Orig. *tâche*.

[2] *Port-Royalio logika* [*Logique de Port-Royale*] arba *Mąstymo menas* [*l'Art de pensée*] – prancūzų teologo A. Arnauld ir prancūzų moralisto P. Nicole veikalas, išleistas 1662 m.

veiksmažodžių veiksmažodžiu *būti*, lengvabūdiškai vadinamu pagalbiniu? Iš tiesų šis visų veiksmažodžių veiksmažodis išreiškia tokią veiklą, kuri nesukelia jokio kokybinio ar vietos pokyčio, bet kuri kaip tik yra tapataus dalyko identifikavimas, taigi tarsi tapatybės nenerimas[3], kaip jos ramybės aktas; tai tariamoji terminų prieštara[4], kurią graikai nedvejodami mąstė kaip *grynąjį aktą*, ir jis galbūt gali būti taip mąstomas tik ten, kur žmogus moka stebėtis tvirta žeme po savo kojomis ir sustingusiu žvaigždėtu dangaus skliautu virš galvos. Nuo šiol žmogaus nepakankamumas prasideda *esse*[5] energiją suskaldančioje pabaigos traumoje, „žmogiškojo esmo baigtinume". Nebūties neišvengiamybė, jos atėjimo laiką galinčių priartinti jėgų grėsmė, nebūčiai skiriamą dėmesį nukreipianti pramoga, taip pat nebūtį neigiantis tikėjimas – visa tai leidžia savaip modeliuoti žmogiškąją „medžiagą".

Ši esminė žmogiškumo energija ar ši drąsa būti, trumpai tariant, drąsos šaltinis konkrečiai pasirodo išlaikant savo tapatybę prieš bet ką, kas ateitų pakenkti jos pakankamumui ar jos *bū-*

[3] *la non-inquiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

[4] Lietuvių kalboje ši ramybės ir akto prieštara gal nėra iš karto akivaizdi, kaip prancūzų kalboje, kur *acte* yra bendrašaknis su žodžiais „aktyvumas, veikla" [*activité*], „veiksmas" [*action*].

[5] „būti(s); esmė" (lot.).

[6] *le* pour soi – ši sąvoka gerai žinoma vokiečių idealistinėje filosofijoje. Daiktų (buvinių) tapatybė, pažinimui neprieinama esmė apibūdinama kaip [būtis] „savyje" (*en-soi*, vok. *an sich*, arba *Ansichsein*), tuo tarpu ten, kur kalbama apie būtybės santykį su savimi pačia, jos esmė apibūdinama per *pour-soi* – [būtis] „sau" (vok. *für sich*, arba *Fürsichsein*). „Vadinasi, daiktai patys yra *savyje ir sau apibrėžti* esiniai. <...> Vadinasi, daiktas yra savyje ir sau ir lygus sau; tačiau vienovė su savimi pažeidžiama kitų daiktų; šitaip išlaikomas daikto vienis, o kartu išsaugoma kitabūtis už jo, kaip kitabūtis už sąmonės. <...> *skirtingi* daiktai nustatyti *sau*; ir prieštaravimas įsismelkia į juos taip abipusiškai, kad kiekvienas skiriasi ne nuo savęs, o tik nuo kito daikto. Tačiau kartu kiekvienas daiktas *pats* apibrėžtas kaip kažkas *išskirta* ir *savyje* esmingai skiriasi nuo kitų; tačiau tuo pat metu nuo kitų jis skiriasi ne taip, kad tai būtų priešpriešа jame pačiame; ne, sau jis yra *paprastas apibrėž-*

čiai-sau[6], jai atsisakant be jos sutikimo patirti kokios nors priežasties poveikį. Visada iš žmogaus laukiama laisvo ir racionalaus apsisprendimo. Tik įsisąmoninus gali būti duotas sutikimas ar priimtas sprendimas[7]. Žmogaus nepasiekia niekas, kas tam tikru mastu nėra prisiimama[8]. Be refleksijos tarpininkavimo niekas negali jo paliesti.

Veikla, kuri vis dėlto negali nepaisyti to, kas graso ją pakeisti. Šia prasme ji aktyvi tik kaip laisvas norėjimas, bet ne kaip *visagalybė*. Žmogaus baigtinumas – tai kartu jo valios ir intelekto[9] atsiskyrimas. Tačiau svajonė apie begalinę galią nesumažėja ir lieka jo *idée fixe*. *Kito* kaip duotybės neignoravimas ar pažinimas leidžia įveikti baigtinumą: intelekto pažinimas, pakildamas iki Proto, išplečia galią iki begalybės ir (kartu su Hegelio filosofija) pretenduoja daugiau nieko kito nebepalikti išorėje. Absoliutus mąstymas esąs valios ir intelekto sutapimas Prote. Tai, kad ši tobulybė reikalauja laiko, „nes mes visi prieš tapdami žmonėmis buvome vaikai" (tai, anot Descartes'o, paaiškintų kartais vaizdingą pasaulio netvarką, anaiptol nekompromituojant brandžiojo amžiaus žmogiškosios laisvės), pasak Hegelio, tai galiai suteikia valią. Istorijos procesas reiškia duoto dalyko visybės integravimo į Idėjos begalybę procesą. Taip žmo-

tumas, kuris nulemia jo *esminį*, jį nuo kitų skiriantį savitumą. <...> Bet daiktas, arba sau esantis „*vienetas*", yra toks tik tiek, kiek jis nesueina į priešingybės santykį su kitais daiktais; juk šiame santykyje veikiau nustatomas ryšys su kitu daiktu; o ryšys su kitu daiktu yra būties-sau prarastis. <...> daiktas nustatytas kaip *būtis-sau* arba kaip absoliuti, tik su savimi santykiaujanti negacija..." (Hegelis F., *Dvasios fenomenologija*, Vilnius: Pradai, 1997, p. 112–115).

[7] „...*la décision serait déjà prise, dès la prise de conscience*" – netiesioginė nuoroda į įsisąmoninimą kaip ėmimo, griebimo, sučiupimo veiksmą (*la prise* „(pa)ėmimas").

[8] *assumé* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 3 red. past.

[9] Šiuo atveju *entendement* verčiamas kaip „intelektas", remiantis I. Kanto daryta perskyra tarp intelekto (*Verstand*; *entendement*) ir proto (*Vernunft*; *raison*).

gus susijungia su dieviškumu, kuris jau nuo graikų laikų aprašomas per šį valios ir žinojimo sutapimą, dėl šios protu suvokiamos būtinybės jiems susivienijant mąstymo mąstyme. Žmogus patvirtinamas kaip tapatus ir nekintantis, įsikūręs ant nepajudinamo pamato, ant žemės astronominėje sistemoje, jis patvirtinamas kaip empirinis, bet vis dėlto po-grindinis[10] faktas, savojo rymojimo aktu grindžiantis faktas ir pačią pagrindimo sampratą grindžiantis faktas. Esatis „po saule" ir esatis pažinimo vidudienį[11]. Abiem posakio *po saule* prasmėmis, kurias sujungia žodis onto-logija.

Tad žmogiškojo nepakankamumo sukeliamas nusivylimas sušvelninamas primenant, kad visuotinį Būties integravimą į Idėją žadantis istorinis procesas nėra užbaigtas ir kad jame grynasis aktas dar esąs tik laisva valia[12]. Tačiau šis nepakankamumas taip pat gali būti aiškinamas ir atsisakant laisvės, kuri kaip tokia atlieka nesėkmingą pasirinkimą, anaiptol sau neprieštaraudama. Nuodėmė esą paaiškina patį mirtingumą, tad ji yra galutinė nelaisvės priežastis, vis dėlto patvirtinanti esminę žmogaus laisvę. Taigi trūkumų turinti žmonija, nusikaltėliška, amorali, ligota, nustojusi arba vėluojanti vystytis, turėtų būti uždaryta į kalėjimą, izoliuota, kolonizuota, apmokyta, žodžiu, atskirta nuo tikros, geros, sveikos ir subrendusios žmonijos. Nepakankamumas tada nekompromituotų žmogaus, visada mąstomo kaip aktyvus ir laisvas esmas. Tačiau ar tikrai grynojoje veikloje, savižinoje, kurios žmogus pasiekia Žmonijoje, pasaulinėje ir vienaly-

[10] *sous-jacent* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 41 red. past.

[11] Turimas omenyje, viena vertus, antikinis posakis *sub solis nihil novis* (apie jo ryšį su ontologiniu mąstymu žr. str. *Ideologija ir idealizmas* p. 87), kita vertus, Nietzsches vidudienio metafora, reiškianti pasaulio kaip apvalaus tobulo rutulio (plg. su Parmenido būtimi, vaizduojama kaip tobulas rutulys) regėjimą, kai nebelieka jokių šešėlių, slepiančių nežinomybę (žr. „Štai taip Zaratustra kalbėjo"; „Stabų saulėlydis", in: Nyčė F., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 264–266; 517–520).

tėje Valstybėje, mirtis kaip nebūtis praranda savo geluonį ir liaujasi buvusi tokiu tašku, kuriame prasideda nepakankamumas?

II

Tai, kad žmogiškojo *fiasco* galimybė esanti susieta su „būties aktu" ir su šio akto baigtinumu, pasmerktu mirčiai-nebūčiai, baigtinumu, be kurio aktas kaip toks neturėtų prasmės, nors esmo tiesą užmiršusi metafizikos epocha savojoje onto-teologijoje jį pavertė amžinu aktu, be abejo, yra vienas griežčiausių Heideggerio mąstymo teiginių. Šis mąstymas (nepaisant naujų minčių perspektyvų, kurias jis genialiai atveria savo drąsia fenomenologija) prisirišimu prie akto, aptinkamo net mirtyje, nemažiau negu hėgeliškoji dialektika tampa vienu iš mūsų žemyno filosofinės tradicijos pasiekimų.

Žmogiškosios patybės[13] prasmė išsemiama *būnant čia*, per čia-būtį[14], išsiskleidžiančią kaip būtis-pasaulyje. Tačiau čia-būtis yra *būdas*, priklausantis turėjimui būti[15], esmui, ir jis dar iki bet kokio teoriško klausimo suformulavimo jau yra būties esmo klausinėjimas. Klausinėjimas, kuris yra ne koks nors žmogiškosios substancijos atributas, būdvardis, bet būdas, modalumas, „*kaip*" – būties, kuri *turi būti*, prieveiksmiškumas. Kaip sakoma daugelyje *Sein und Zeit*[16] vietų, žmogus turi tik vieną metodologinę privilegiją: kadangi jo būtis skleidžiasi kaip būties esmo klausinėjimas, ji esanti į atsakymą vedąs kelias. Tačiau esmo

[12] Aliuzija į Hegelį. Žr. ankstesnę pastraipą.

[13] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.

[14] Turimas omenyje Heideggerio *Dasein*.

[15] Orig. *avoir-à-être*.

[16] Heideggerio pagrindinis veikalas *Būtis ir laikas*, kuriame atliekamas fenomenologinis žmogiškosios egzistencijos, jo būties, vadinamos „čia-būtis" (kitur verčiama kaip „štai-būtis" – *Dasein*) aprašymas.

klausinėjimas žmoguje savo objektinį kilmininką apverčia į subjektinį kilmininką (garsusis Heideggerio *Kehre* kaip tik ir yra šis versmas[17], o ne tiesiog paprastas filosofo laipsniško kitimo momentas)[18]; būties esmas reiškia būti užklausiamam, ir kiek šis esmas prilygsta užklausiamai būčiai, kiek *esse* vyksta šiame *rengimesi būti užklausiamam*[19], tiek žmogus klausinėja apie būties esmą. Tad čia nekalbama apie žmogiškąją Tikrovės sritį įtraukiantį antropologinį įvykį. Kiek užklausiama būtis suvokiama kaip absoliučiai traktuojamo *esse* (*esse* kaip *Sein überhaupt*[20]) nuotykis, tiek ji vyksta[21] *čia-būtyje* žmogaus, kuris *turi būti* ir kuris kaip toks yra klausinėjantis.

Tačiau Heideggerio filosofijoje šis žmogiškumo redukavimas į užduotį būti virsta itin ryškia pačios patybės dedukcija iš būties esmo. Būties esmas, arba *užklausiama būtis*, užklausiamas *čia-būtyje* kaip *turėjime būti*, kuris yra žmogaus būtis. Tai, kad *žmogus yra*, prilygsta tam, kad žmogus *turi* būti. Šio „turėjimo būti“ *turėjime* nurodyta „nuosavybė“ išreiškia bet kokios prievolės būti nepaneigiamumą, nepaneigiamą kaip turėjimą *numirti*, įtrauktą į pačią [turėjimo] „būti“ bendraties formą[22]...

[17] Orig. *version.*

[18] Kitaip sakant, esmas iš klausinėjimo objekto virsta klausinėjimo subjektu, ir žmogaus klausinėjimas apie būtį virsta jo paties būties užklausa, t. y. pati būtis (būties esmas) jį užklausia arba verčia jį klausinėti apie savo paties būtį; apie tai toliau Levinas kaip tik ir aiškina (žr. taip pat Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, S. 7–8).

[19] Žodžių žaismas: ...esse *mène son train dans cet* en-train-de-se-mettre-en-question.

[20] „būtis apskritai“ (vok.).

[21] *se joue* – pažodžiui „[yra] žaidžiama“.

[22] Dėl visiško lietuvių kalbos ir prancūzų kalbos gramatikos neatitikimo neišverčiamas sakinys: *„La 'propriété' indiqué dans* l'avoir *de l'avoir-à-être, mesure tout l'irrécusable – irrécusable* à en mourir – *de l'astriction* à *être, incluse dans le* à *de l'à être...“*. Prielinksnis *à* dažniausiai neverčiamas. Jis atitinka lietuvių kalbos naudininko linksnį (ne atsitiktinai Levinas jį sieja su „nuosavybe“), kuris artimai susijęs su bendraties forma. Taip pat šis

Būtent šia prasme *Sein und Zeit* 9 paragrafe Heideggeris gali pasakyti, kad *čia-būtis* apibūdinama per *Jemeinigkeit*, per „manybę“, nes čia-būtis iš esmės yra *Jemeinigkeit*, nes žmogus, kuris *turi būti*, yra „Aš“[23]. Bet ne atvirkščiai! Patybė – tai tarsi šios bendraties formos emfazė[24]. Taigi pradedant *Sein und Zeit*, esmas – būties „žygis“ ar vyksmas[25] – vyksta per jo užklausimą, kuris yra kaip įsisavinimas per *turinčią* būti *čia-būtį* ir kuris yra kaip *Er-eignis*[26]. Taip artikuliuodamas būties *Er-eignis*, žmogus išsemia savo žmogiškumo ir patybės prasmę.

prielinksnis gali reikšti kryptį, nukreiptumą į ką nors, judėjimą link ko nors. Bene tobuliausias jo atitikmuo būtų vokiečių kalbos prielinksnis *zu*, visiškai adekvačiai vartojamas panašiose veiksmažodinėse konstrukcijose (*avoir à être – haben zu sein*).

[23] „Būtis, *apie kurią* šiai būtybei jos būtyje eina kalba, yra kiekvieną kartą mano [je meines]. <...> Į čia-būties aptarimą, atsižvelgiant į šios būtybės *kiekvieną-kartą-mano* [*Jemeinigkeit*] pobūdį, privalu nuolat įtraukti asmeninius įvardžius: „aš esu“, „tu esi“ (Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 42).

[24] Dėl visai kitokios lietuvių kalbos gramatinės struktūros visiškai neišverčiama vieta: *L'ipséité est comme l'emphase du à*... Čia turima omenyje prieš tai minėta veiksmažodinė privalėjimą išreiškianti konstrukcija su prielinksniu *à*.

[25] ...*la „geste“ ou le train d'être – se mène*... – plg. šio str. 19 red. past. *La „geste“ (d'être)* – šis žodis, reiškiantis tai, kas (sėkmingai) padaryta ar atlikta, įvykdyta (lot. *gesta* – „[geri] darbai“, „žygdarbiai“), prancūzų kalboje tapo viduramžių riterių bendruomenės sąvoka. Šitaip užmegztas ryšys tarp būties „žygio“ ir (sėkmingo, prievartinio) aktyvumo šlovinimo akivaizdžiai neatsitiktinis.

[26] įvykis (vok.). Heideggeris etimologizuoja šį žodį, nurodydamas į jame glūdinčią „nuosavybės“ reikšmę: *Er-eignis* – *eigen* („savas, nuosavas; būdingas, savybingas“) – *Eigentum* („nuosavybė, savastis“) – *eignen* („būti būdingam“) – *Eigner* („savininkas“). „Šį savinimą [*Eignen*], per kurį žmogus ir būtis yra vienas kito įsavinti [*ge-eignet*], galima patirti labai paprastai, t. y. atsigręžti į tai, ką mes vadiname *Ereignis*. Žodis *Ereignis* paimtas iš jau susiformavusios kalbos. *Er-eignen* pirmapradiškai reiškia *er-äugen*, t. y. „įžvelgti, žvilgsniu pakviesti į save, pasi-savinti“ [*an-eignen*]. <...> *Ereignis* čia nebereiškia to, ką mes paprastai vadiname įvykiu, atsitikimu. Šis žodis dabar vartojamas kaip *singulare tantum*. Tai, ką jis įvardija, nutinka tik vienaskaitiniu pavidalu, ne, apskritai net ne skaitiniu pavidalu, bet vienintelį kartą“ (Heidegger M., *Identität und differenz*, Stuttgart: Neske, 1996, S. 24–25).

Tačiau šis būdas būti užklausiamam kaip *Er-eignis*, remiantis *čia-būtimi*, Heideggerio plėtojamas kaip nuotykis myriop, kaip laikiškumas ir baigtinumas. Baigtinumas, kuriame kaip tokiame jau glūdi nepakankamumo galimybė, galimybė nupulti į kasdienį gyvenimą, kuris užtemdo „apriorinį tikrumą" dėl pabaigos, palengvina egzistenciją, ją paguodžia dėl mirties, išblaško, leidžia jai atrasti malonumą pačioje būtyje, vis dėlto pasmerktoje pabaigai. Čia dar randame žmogiškąjį nepakankamumą, kuris yra tarsi jo užduoties būti – žmogaus užduoties ar lemties – išvirkščioji pusė[27].

Tačiau tai, kas vis dėlto stebina šioje analizėje, kurioje jau linkstama žmogiškumo prasmę suvokti remiantis pasyvumu ir pasyvu, pasyvesniu už bet kokį kentėjimą ir bet kokią kantrybę, kurie tiesiog susiję su veiksmais[28], – taigi šioje analizėje vis dėlto stebina ištikimybė prisiėmimo, supratimo, pagavos idėjai[29], stebina staigus drąsos proveržis pro pasyvumą. *Būtis mirčiai* arba būtis myriop[30] – tai dar galia būti, o mirtis pagal daug reiškiančią terminologiją yra negalimybės *galimybė*, bet anaiptol ne kraštutinė akimirka, išplėšta iš bet kokio prisiėmimo, ir anaiptol ne galios negalimybė, esanti už bet kokio susigaudymo[31] bei nesusigaudymo ribų ir už bet kokio priėmimo, gryno-

[27] Turimas omenyje Heideggerio aprašomas vienas iš čia-būties egzistencialų – neautentiškas buvimas, arba *das Man*. Žr. Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 130–180 (ypač S. 175–180) arba Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 82–98 (ypač p. 92–98).

[28] Originale akivaizdžios etimologinės paralelės bei priešpriešos: ...*d'une passivité et d'un passif plus passif que tout pâtir et toute patience simplement corrélatifs d'actes*...

[29] *à l'idée d'assomption, de compréhension, de saisie* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 3 red. past. Levinas nuolat pabrėžia „suvokimą", „supratimą" išreiškiančių sąvokų etimologinį ryšį su „ėmimu", „pagavimu", „pagriebimu", „sugriebimu", „užčiuopimu", „užgrobimu": *la prise, la compréhension, la préhension, l'emprise; le saisissement, la saisie.*

[30] Orig. *L'être-pour-la-mort ou l'être à mort.*

[31] *saisissement* – žr. šio str. 29 red. past.

jo pagrobimo ribų. Emocinės jausenos (*Stimmungen*), Heideggerio filosofijoje reiškiančios įvairius būdus, kuriais čia-būtis, žmogus atitinka esmą, kurį reikia būti, t. y. suvokti[32] galią būti, taigi visos šios jausenos, anot Heideggerio, pagrįstos bauguliu, per kurį būtis myriop drąsiai ir beviltiškai – laisvai! – stoja nebūties akivaizdon ir per kurį žmogus *yra* ištikimas savo ontologinei lemčiai tarp būties ir nebūties. Baugulys ir jo apimtas žmogus – tai visa ontologija. Tačiau čia esmo pabaiga daugiau nebeužklausiama. Ji yra suvokta[33]. Būtis myriop kaip baigtis, kaip galo pasiekimas[34], yra tikrumas (*Gewissheit*) jo *Gewissen* viršūnėje, ji yra kaip moralios sąmonės kilmė[35]. Mirties neišvengiamybė, pats laikiškumo atėjimas, gresia nebūtimi. Mirtis graso tik nebūtimi.

III

Mes klausiame, ar žmogus, mąstomas remiantis ontologija kaip laisve, kaip galios valia[36] arba kaip būties esmo totalybės ir jo baigtinumo prisiiėmimu, mąstomas remiantis bauguliu (žvilgsniu, panirusiu nebūties bedugnėje), kuris esą patiriamas per bet kokį jaudulį ar bet kokį nerimą[37], mąstomas remiantis ontologija, kuriai europietiškoje filosofijoje pajungiamas ir kuria pa-

[32] *saisir* – žr. *Įžangos žodžio* 2 red. past.

[33] *Elle est prise* – žr. ten pat, taip pat šio str. 7 red. past.

[34] *Être à mort comme être à bout, comme être à la fin.*

[35] Aliuzija į sąžinės (*Gewissen*), tikrumo (*Gewissheit*), žinojimo (*wissen*), sąmonės (*Bewußtsein*) (prancūzų kalboje *conscience* reiškia ir „sąmonę“, ir „sąžinę“) ryšį.

[36] *volonté de puissance* – viena pamatinių Naujųjų laikų vokiečių filosofijos sąvokų (*Wille zur Macht*), į lietuvių kalbą verčiama įvairiai: „valia viešpatauti“, „valia galiai“. Šiuo atveju tiesiogiai verčiamas prancūziškas vertimo variantas. Plg. šiame tekste esančią vietą, kur taip pat kalbama apie galios valią (p. 147).

[37] *in-quiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

grindžiamas, iš kurios išvedamas ir į kurią įtraukiamas žmogaus įstatymas ir jo moralinis bei politinis paklusnumas, ir visa tai, kas, atrodo, jam perduota iš Biblijos, – taigi ar toks žmogus dar prilygsta tam, kas per žmogiškąjį nepakankamumą sudrebina šiuolaikinį suvokimą protu. Šiuolaikinį suvokimą protu, kuris Auschwitze pamatė iš herojiško veiksmo kylančio įstatymo ir paklusnumo baigtį XX amžiaus fašistiniame ar nefašistiniame totalitarizme. Šiuolaikinis suvokimas protu turi savo paskatų, net jei vieną dieną amžinasis Protas turėtų jas paneigti[38]. Šias paskatas protas perima iš nesenų prisiminimų ir iš dar aktualių įvykių, kai žmogiškasis nepakankamumas prarado išskirtinumą, pajungus jį propagandai, terorui, visoms sąlygotumo technikoms, kai žmonių visagalybė pasirodė neatsiejama nuo tikrumo, jog su žmogumi galima daryti viską. Praradusieji žmogiškumą per įgaliojimus, kuriuose jie ieškojo galios išaukštinimo – aukų, taip pat tie, kurie įsakinėjo ir kurie, gerai įsigilinus, patys buvo tam tikro mechanizmo, dialektikos, sistemos, pinigų instrumentai. Ar negalima būtų sakyti, kad jie vėl verčia suabejoti aksiomomis pačios marksistinės analizės, pripažinusios susvetimėjimo bei ekonominių struktūrų sukeltus sąlygotumo faktus ir kartu (nepaisant socialinių sukrėtimų, kurių akivaizdoje paprasčiausia laisva valia prisipažintų esanti bejėgė) pritarusios humanistiniam optimizmui, kuris skelbia skaidrumo dėka netrukus gimsiantį triumfuojantį žmogiškumą ir kuris integruoja šiuos socialinius sukrėtimus, panaudodamas juos kaip būtinus žmonijos veiksmingumui. O stalinizmo fenomenas bei staigus nacionalinių konfliktų užsiliepsnojimas tarp socializmo kelią pasirinkusių valstybių žmogaus degradavimo galimybėms su-

[38] *„L'intelligence moderne a ses raisons même si la Raison éternel devait un jour les renier“* – vienos garsios B. Pascalio minties tolima parafrazė: *Le cœur a ses raisons que la raison ne connait pas* (277) [„Širdis turi savo paskatų, kurių nežino protas“] (Pascal B., *Mintys*, Vilnius: Aidai, 1997).

teikė visai kitokią reikšmę, negu būtų galėjęs turėti dėl nekalto barbariškumo, dėl įgimtų ar padarytų klaidų ir dėl pramogos. Šiuo laikotarpiu (bent jau po laikino fašizmo žlugimo) pasisekimą turėjusios psichoanalitinės tezės (pasisekimas taip pat atsirado prisiminus totalitarizmą) įpratino mus mąstyti apie tiesiogines traumas, apie tai, kad mūsų laisvė gali būti užvaldoma mums nežinant, apie tam tikrą kontrabandinį prasiskverbimą į beginklį žmogų, apie tam tikrus metodus, kai protas būdavo išplaunamas kartu su smegenimis ir daugiau nebepanėšėjo nei į transcendentalinės apercepcijos vienovę, nei į praktinį protą.

Tačiau mūsų laikais žmogiškasis nepakankamumas įgauna naują reikšmę *įsisąmoninus, kad mes turime šį nepakankamumą*. Jis išgyvenamas dviprasmiškai: su neviltimi ir su lengvabūdiškumu. Žmogaus išaukštinimas per jo drąsą ir herojiškumą, per jo grynosios veiklos tapatybę, virsta pralaimėjimo, o kartu žaidimo įsisąmoninimu. Įtakų ir potraukių žaidimo. Šis žaidimas žaidžiamas be žaidėjų ir be užstatų[39], tai žaidimas be subjekto, ir jam nebūdingas racionalus griežtumas – stoiškas, spinoziškas ar hėgeliškas. Štai taip prasmės krizė pavirsta žaidimo neatsakingumu, o šis žaidimas, nepaisant jo dviprasmiškumo, galbūt yra subtiliausiai perversiškas žmogiškumo *fiasco* modalumas. Maloni paprastų būties atspindžių netvarka, dėl savo arbitralumo atrodanti mažiau priverstinė, pasiduodanti narkotikams, skirtingai nuo visuomet prievartinio socialinio įstatymo ir net logikos dėsnio. Būtis pripažįstama kaip maloni. Griežtas įstatymas atmetamas kaip veidmainiškas, nes atkakliai besilaikantis savo griežtumo ir taip pasirodantis kaip nudėvėtas ir beprasmis. Mirtis, anaiptol neprarasdama pabaigos reikšmės, prie būties lengvumo dar prideda nieko nekainuojančią tuštybę. „Tuštybių tuštybė" – šis *Koheleto* knygos posakis čia tinka puikiau-

[39] Orig. *jeu joué sans joueurs ni enjeux.*

siai. Eksponuojama tuštybė – mirtis esą užklumpa tik tariamais savo veiksmais, nes daugiau nėra nei veiksmų, nei subjektų, nei veiklų. Nėra nieko daugiau, tik kaskart nuo savęs pačių besiskiriančių epifenomenų kaprizai. Mirties bedugnėje prapuola tušti signifikatų simuliakrai. Krizė kalbos, kurioje ištirpsta visos sintezės, visa konstituojančios subjektyvybės veikla. Tai pasaulio pabaiga, kurios visuotinį ir bauginantį pobūdį atskleidžia branduolinis arsenalas. Atrodo, kaip tik į tai veda žmogiškumo *fiasco.*

IV

Nei pamokslavimas, nei guodimas nėra filosofinės ištarmės. Tačiau ar žmogiškumo *fiasco*, kaip mums atrodo, iškylantis tam tikro To Paties, Tapatumo, Veiklos ir Būties išaukštinimo eigoje (nors jis būtų tik jų užklausa), ar šis *fiasco* pačia ta užklausa nėra užuomina apie kitokią reikštį[40], kitokią prasmę ir kitokį būdą reikšti? Galima kelti klausimą, ar Prasmės ir Būties nedermė kaip nuolatinė rizika, kad Prasmė gali būti išstumta iš būties ir joje klajoti lyg praradusi gimtąją vietą, lyg persekiojama tremtinė, ar ši nedermė nekviečia grįžti prie tokio racionalumo, kuriam nereikalingas Būties patvirtinimas ir ***kuriam To Paties racionalumo fiasco yra būtinas ir pakenčiamas išbandymas.*** Racionalumas, naujesnis ar senesnis už racionalumą, esantį ant tvirtos žemės „po saule“, t. y. už pozityvumą, ir atitinkamai neredukuojamas į ontologinį nuotykį, su kuriuo jis (pradedant Aristoteliu ir baigiant Heideggeriu) sutampa ir į kurį kartu su tradicine teologija (taip ir likusia tapatybės bei būties mąstymu) buvo įtrauktas Biblijos Dievas bei žmogus arba jų homonimai. Šis nuotykis buvo mirtinas tiek Dievui (pasak Nietzsches), tiek žmogui (pasak šiuolaikinio antihumanizmo), šiaip ar taip, mirtinas jų ho-

[40] *la signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

monimams: žmogui-pasaulyje ir Dievui, užpasauliuose[41] pastatomam po ta pačia pasaulio saule. Nuo seno prasmė, kuri netriumfuoja, kuri neįsitvirtina žemės po dangaus skliautu absoliučioje ramybėje, buvo laikoma visiškai subjektyvia[42], romantine, ji buvo laikoma nelaimingos sąmonės nelaime. Neklausiama, ar šalia pozityvių vertybių blogai vertinama neramybė, nerimas, klausimas, o kartu Ieškojimas bei Geismas yra tiesiog ramybės, atsakymo ir turimos nuosavybės[43] sumažėjimas, kitaip sakant, nepakankamos tapatumo mintys, skurdžios žinios, o gal šiuose save pačius pranokstančiuose santykiuose mąstoma skirtis, neredukuojama kitybė, tai, kas „nepatalpinama"[44], Begalybė ar Dievas. Gal kartais pažinimas, atsakymas, rezultatai kaip tik yra psichinė veikla, nepakankama čia reikalingoms mintims, varganesnėms už klausimą, kuris visada yra ir į kitą asmenį nukreiptas prašymas, nors ir jis būtų tik maldavimas be atsako. Gal kartais prašymas, ieškojimas ir troškimas, kuriuose glūdi anaiptol ne vien poreikio tuštumos, yra to, kas „daugiau", sprogimas tame, kas „mažiau", – tai, ką Descartes'as vadino begalybės idėja[45]? Ar ne

[41] *arrière-mondes* – vokiškas atitikmuo *Hinterwelten*. Šia sąvoka Nietzsche vadina metafizikoje šiam pasauliui priešpriešintą kitą, anapusinį pasaulį, pastarajam priskyręs tiesą bei tikrumą, o pirmajam – regimybę bei tariamumą (žr. „Stabų saulėlydis", in: Nyčė F., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 517–518; Nietzsche F., *Linksmasis mokslas*, Vilnius: Pradai, 1995, p. 165).

[42] Pirmajame ir antrajame šios knygos leidime esama korektūros klaidos: vietoj „visiškai subjektyvia" yra *„purement objectif"*. Pradiniame variante – straipsnyje, spausdintame žurnale *Concilium*, 113, 1976 (p. 91) ši vieta yra tokia: *„on fait passer le sens* <...> *pour purement subjectif, pour romantique..."*.

[43] Originale akivaizdus šių žodžių fonetinis sąskambis bei etimologinis ryšys, kurį Levinas nurodo ne viename straipsnyje: *...du repos, de la réponse et de la possession...* Atsakymo gavimas, pasisavinimas siejamas su įgauta sąmonės ramybe, įsitvirtinimu savoje atsakymo tiesoje.

[44] *non-contenable* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 22 red. past.

[45] Žr. str. *Dievas ir filosofija* p. 176–177, 179–180, taip pat Dekartas R., „Metafiziniai apmąstymai" (III apmąstymas), in: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1978, p. 188.

apie šias mintis, besiskiriančias nuo tų, kurios intencionalioje sąmonėje pagal savo matą „siekia" koreliato, *astronominio* pozityvumo rymojimo bei tapatybės, kalba Blanchot, sakydamas: „Mes nujaučiame, kad *bežvaigždė*[46] yra mąstymas" (2).

Žmogiškumas apribojamas sulyginimu su savimi ir būtimi, savižinos veikla – tapatumu, tvirtos žemės įgalinamu pozityvumu, – neatsižvelgiant į „pasyvią laiko sintezę", t. y. į vykstantį senėjimą, kurio pats asmuo neatlieka ir kuris, pačiam žmogui to nesakant, reiškia „sudie" pasauliui, tvirtai žemei, esačiai, esmui, ir jis reiškia nesu-inter-esuotumą[47] per praeitį. Bet ar šis nesu-inter-esuotumas, šis atsistatydinimas, šis sudie nereiškia *su-Dievu*[48]? Pasyvi laiko sintezė, kantrybė – tai lūkestis be laukiamos pabaigos, ir jos yra klaidinamos apibrėžtų lūkesčių, užpildomų to, kas prilygsta suvokimui bei *supratimui*[49]. Laikas kaip lūkestis – kantrybė, pasyvesnė už bet kokį su veiksmais susijusį pasyvumą – laukia to, kas neužčiuopiama[50].

Ar šio lūkesčio nepagaunamumas dar glūdi *buvinio* hipostazėje, į kurią lūkestį įima jį įvardijanti kalba? Ar šio moduso

[46] *dés-astre* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 3 red. past.

[47] *dés-inter-essement* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

[48] *à-Dieu* – daugiareikšmis posakis, kuris gali būti verčiamas ir kaip „sudie", „su-Dievu", „Dievui", „link Dievo", „į Dievą" arba „Dievop". Šioje knygoje pasirinktas variantas „su-Diev(u)", nes šiuo žodžiu nusakoma laiko patirtis atsisveikinimo, išėjimo, pasitraukimo modusu, tačiau kartu šis su-diev pasauliui bei pozityvumui reiškia buvimą su Dievu ar veikiau ėjimą link Jo, Dievop (*à-Dieu*). Judėjimas Dievop neturi nieko bendra su tikslingu intencionaliu judesiu. Jis siejasi su būdravimu (*veille*), rūpinimusi dėl... (*veille à*), su atsi-davimu.

[49] *d'une prise et d'une* compréhension – *com-préhension* kilęs iš lot. *comprehensio, comprehendere* „pagriebti, sučiupti, pagauti; suvokti" (Levinas nuolat primena prancūzų kalbos veiksmažodžio *com-prendre* daugiareikšmiškumą: „suprasti; aprėpti, ap-imti"). Plg. šio str. 7 ir 29 red. past.

[50] *insaisissable* – gali būti verčiama ir kaip „nesuvokiama". Žr. šio str. 29 red. past.

„*tarp dviejų*“[51] nėra būdas, kuriuo žmogus sujaudinamas ar įkvepiamas, kai jis *užklausiamas* ir kai jis klausinėja? Lūkesčio kantrybė, laikas yra klausimas, ieškojimas, prašymas ir maldavimas. Už pozityvias mintis mąslesnės mintys, kurias vis dėlto norima pakeisti pozityviomis, tarsi kantrybė ir laikas būtų kokia nors negatyvioji teologija, nuo savojo dievo atskirta dėl indiferentiškumo. Kaip tik priešingai, čia esama tam tikro laipsnio pasyvumo, kur ieškojimas ir klausimas dar atrodo užslėpti, t. y. laikomi jų kantraus lūkesčio atsitiktinybės paslaptyje. Pranašo žodžiai (*Iz* 65, 1), kuriuos cituojame siekdami pailiustruoti, tai puikiai išreiškia: „Buvau ieškomas tų, kurie nekėlė klausimų, buvau surastas tų, kurie manęs nekláusė“[52]. Mąslesnės mintys! Laiko kantrybė ir tėkmė, kurios neturi būti suprantamos net kaip iš-eitis nuo skurdaus Begalybės apsireiškimo į žmogiškąją baigtinybę; jos patiria ar iškenčia atsisakymą ar užklausą, kuri sukrečia ar nustebina baigtinybę ir per kurią Begalybė kaip tik transcenduoja anapus būties, o kartu Begalybė tarsi trauma[53] įkvepia baigtinybę ir yra mąstoma. Begalybės *be*[54] yra ne paprastas neigimas, bet laikas ir žmogiškumas. Žmogus nėra „dangų prisimenantis puolęs angelas“, jis priklauso pačiai Begalybės reikšmei. Reikšmei, neatskiriamai nuo kantrybės, nuo lūkesčio ir nuo laiko, prieš kuriuos atsigręžia, tarsi kalbant apie „subjektyvias“ galimybes, klastingas ir tariamai vienintelis rimtas klausimas apie Dievo egzistenciją. Šis klausimas viso labo tėra sugrįžimas prie ontologijos bei jos pretenzijos išsaugoti galutinį prasmės matą. Atrodo, kaip tik prieš jį liudija ką tik cituoti pranašo žodžiai; posakio „*būti surastam*“ paraleliniu nariu

[51] Orig. *l'entre-les-deux.*

[52] Verstas Levino pateikiamas prancūziškasis šios Biblijos eilutės variantas. Plg. J. Skvirecko šios vietos vertimą: „Manęs ieško tie, kurie anksčiau nesiklausė, randa, kurie manęs neieškojo“.

[53] Orig. *traumatiquement.*

[54] *Le* in *de l'Infini* – plg. str. *Dievas ir filosofija* 44 red. past.

vis dar lieka pasyvine forma vartojamas veiksmažodis *ieškoti* – transcendencija *randa*, vis dar likdama ieškojimu (tai jos gyvenimas) ir net tokia pasyvia kantrybe, kad per grynąją laiko tėkmę, grynąją trukmę[55] ir tylą net užmiršta savo prašymą ar maldavimą. Tai traumuojantis įkvėpimas, trauma be prisilietimo, nujausta trauma – baimė! Reikia užginčyti Heideggerio atliekamą jausenų fenomenologiją, kurios esą įsišaknijusios baigtinumo baugulyje. Ne eudemonistinė ir ne hedonistinė baimės jausena nelaukia (idant sunerimtų) kokios nors grėsmės, gresiančios mano būčiai, tarsi Dievo baimė gali mane neraminti tik per man gresiančią bausmę (3).

Be abejo, galutinė šios kantrybės ir šios baimės ir jose slypinčio klausimo bei ieškojimo prasmė pasirodo analizėje, kurią pamėginome atlikti kitoje vietoje (4): tai Dievo laukimo pavirtimas kito asmens artumu, mano kaip įkaito atsakomybe, šios baimės, tiek pat svetimos siaubui Šventybės akivaizdoje, kaip ir Nebūties baugului, pavirtimas baime dėl artimojo.

(1) *Essance* čia rašome su *a*, šiuo žodžiu siekdami nurodyti žodžio *būtis* [*être*] veiksmažodinę reikšmę – būties įvykiškumą [*effectuation*], nuo *Seiendes* [„buvinys"] besiskiriančią *Sein* [„būtis"][56].

(2) Maurice Blanchot, *Discours sur la patience* // *Nouveau Commerce*, 30–31, 21, pakartotas *Écriture du Désastre*, Paris: Gallimard, 1981. Mes patys suskaidome žodį *dés-astre*, norėdami jį išskirti cituotame tekste[57].

(3) Žr. tolesnius p. 343–344.

(4) Žr. tolesnį straipsnį *Dievas ir filosofija* (ypač p. 178–186).

[55] ...*dans la pure longueur et la pure langueur du temps*... – žodžių žaismas.

[56] Verčiant nuspręsta sudaryti naujadarą, pakeičiant žodžio „esmė" [*essence*] galūnę – „esm-as" [*essance*].

[57] Levino minimame tekste Blanchot taip pat aiškina *désastre* kaip „buvimą atokiai nuo žvaigždžių", kaip „žlugimą, kurio sukelta sumaištis reiškia, kad ryšys su atsitiktinumu yra nutraukiamas iš aukštybių" (*Le Nouveau Commerce, ibid.* p. 22).

II. Dievo idėja

DIEVAS IR FILOSOFIJA*

Įvadinė pastaba

Čia pateikiamos mintys skirtingais pavidalais jau buvo skelbtos įvairiose konferencijose: Lilio universitete 1973 m. kovo 13 d., kasmetiniame Prancūzijos katalikiškųjų fakultetų filosofijos dėstytojų asociacijos kongrese 1973 m. gegužės 1 d., Izraelio tiksliųjų ir humanitarinių mokslų akademijos ir Jeruzalės universiteto Filosofijos departamento organizuotame simpoziume prof. Hugo Bergmano 90-ųjų gimimo metinių proga 1973 m. gruodžio 23 d. (hebrajų kalba), Šv. Liudviko universiteto fakultetuose Briuselyje 1974 m. vasario 20 ir 21 d., Protestantų studijų centro 1974 m. kovo 3 d. ir Protestantų teologijos fakulteto 1974 m. kovo 4 d. Ženevoje organizuotuose susirinkimuose.

Publikuojamo teksto pagrindas – šių pranešimų esminės idėjos. Jo kelias per konferencijas įgavo ekumeninį pobūdį. Tai primename, norėdami atiduoti pagarbą Profesoriaus Hugo Bergmano gyvenimui ir kūrybai. Labai anksti atvykęs ir įsikūręs Jeruzalėje, jis visada buvo ištikimas visuotiniam Izraelio pašaukimui, kuriam vieninteliam turėjo tarnauti Siono Valstybė, įgalindama diskursą, adresuotą visiems žmonėms su jų žmogišku kilnumu, idant nuo šiol jie galėtų atsakyti už visus žmones, mūsų artimus.

1. Filosofinio diskurso pirmumas ir ontologija

1. „Nefilosofuoti reiškia dar filosofuoti." Vakarų filosofinis diskursas reikalauja plačiausios aprėpties arba supratimo amplitu-

* Spausdinta leidinyje *Nouveau Commerce*, Nr. 31, 1975.

dės. Jis priverčia bet kokį kitą diskursą teisintis prieš filosofiją.

Racionalioji teologija sutinka su šia vasaline priklausomybe. Jei religijos labui ji atsiplėšia kokią nors filosofijos nebekontroliuojamą valdą, tai gerai žinant visą šį reikalą, tikriausiai toji valda kažkada jau buvo pripažinta filosofiškai nebekontroliuojama.

2. Šis galutinis ir karališkasis diskurso statusas Vakarų filosofijai suteiktas dėl griežto mąstymo, kuriam būdingas filosofiškumas, ir tikrovės, kurioje šis mąstymas mąsto, sampratų sutapimo. Mąstymui šis sutapimas reiškia neprivalėjimą mąstyti anapus to, kas priklauso „būties žygiui“[1], arba bent jau neprivalėjimą mąstyti anapus to, kas keičia išankstinį priklausymą „būties žygiui“, kaip antai idealiosios ar formaliosios sąvokos. Tikrovės būčiai šis sutapimas reiškia pasirodant nušviesti mąstymą ir apmąstomą dalyką. Pasirodyti, nušvisti – būtent tai reiškia turėti prasmę, būtent tai reiškia būti suvokiamam protu *par excellence*, o šis suvokiamumas yra po-grindinis[2] bet kokių prasmės pokyčių atžvilgiu. Taigi „būties žygio“ racionalumą reikėtų suprasti ne kaip eventualią ypatybę, kuri jam būtų priskirta, jei protui pavyktų jį pažinti. Tai, kad mąstymui kartais pavyksta jį pažinti, kaip tik ir yra „būties žygio“ suvokiamumas protu. Racionalumą reikia suvokti kaip nuolatinį mąstymo iškilimą per „būties žygio“ energiją arba per jo raišką, o protą – remiantis šiuo racionalumu. Tada racionalus[3] mąstymas, būties mąstymas taptų pleonazmais, lygiaverčiais pleonazmais, vis dėlto pateisinamais „būties žygio“ peripetijų bei netekčių, kurioms šis protingumo ir būties mąstymo sutapatinimas teisėtai išstatomas.

[1] *geste d'être* – aliuzija į Heideggerio filosofiją, kurioje būtis suvokiama ne daiktavardiškai, bet veiksmažodiškai (kitose šio str. vietose *la geste de l'être*). Plačiau apie tai žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 25 red. past.

[2] *sous-jacente* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 41 red. past.

[3] *sensée* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 15 red. past.

3. Taigi filosofinis diskursas privalo galėti aprėpti Dievą, apie kurį kalba Biblija, jei apskritai šis Dievas turi kokią nors prasmę. Tačiau šis mąstomas Dievas tuoj pat atsiduria „būties žygio“ viduje. Jis ten atsiduria kaip *buvinys par excellence.* Mat biblinio Dievo suvokimas protu – teologija – nepasiekia filosofinio mąstymo lygmens ne dėl to, kad ji mąsto Dievą kaip *buvinį,* prieš tai nepaaiškindama „šio buvinio būties“, bet dėl to, kad, tematizuodama Dievą, įtraukia jį į būties vyksmą, tuo tarpu Biblijos Dievas neįtikėtinai, t. y. be analogijos su kokia nors *kriterijams* pavaldžia idėja, be analogijos su kokia nors idėja, pajungta reikalavimui pasirodyti teisinga arba klaidinga, reiškia būties anapusybę, transcendenciją. Ir neatsitiktinai iš esmės ontologinė Vakarų filosofijos istorija būties srityje stengiasi įteisinti transcendenciją, ją išreikšdama aukštybės prieveiksmiais, priskiriamais veiksmažodžiui „būti“: esą Dievas egzistuoja aukščiausiu laipsniu arba *par excellence.* Bet ar šitaip išreiškiama aukštybė arba už bet kokią aukštybę aukštesnė aukštybė priklauso ontologijai? O modalumas, kurį įprasmina iš virš mūsų plytinčio dangaus aukštybių pasiskolintas prieveiksmis, ar nevaldo veiksmažodžio „būti“ veiksmažodinės prasmės taip, kad pašalina tą nepagaunamą[4] prasmę iš mąstomybės, iš *esse*[5], kur ji pasirodo, t. y. kokioje nors temoje pasirodo kaip racionali?

4. Žinoma, taip pat galima tvirtinti, kad Biblijos Dievas neturi prasmės, iš esmės neprieinamas mąstymui. Tai būtų kita alternatyvos pusė. „Dievo sąvoka nėra problematiška sąvoka, ji iš viso nėra sąvoka,“ – neseniai pasirodžiusioje knygoje rašo ponia Delhomme, tęsdama didžiojo filosofinio racionalizmo tradiciją, kuri atsisako pripažinti Abraomo, Izaoko ir Jokū-

[4] *insaisissable* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 50 red. past.

[5] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 5 red. past.

bo Dievo transcendenciją[6] viena iš sąvokų, be kurių nebūtų mąstymo. Tai, ką Biblija iškelia aukščiau už bet kokį supratimą, jų požiūriu, galbūt net nėra pasiekę suvokiamumo protu slenksčio!

Čia iškylančios problemos, kurią nuo šiol svarstysime, esmę sudaro klausimas, ar prasmė, lygiavertė būties *esse*, t. y. ar prasmė, kuri filosofijoje yra racionali[7], jau nėra prasmės apribojimas, ar ji jau nėra prasmės išvestinė arba nukrypimas nuo jos[8], ar esmei – būties žygiui, būčiai kaip būti[9] – lygiavertė prasmė jau nėra aptinkama esatyje, kuri yra To Paties laikas. Tokia prielaida galėtų pasitvirtinti tik per galimybę nuo šios tariamai sąlygotos prasmės pakilti iki prasmės, nebenusakomos nei būties, nei buvinio sąvokomis. Reikia iškelti sau klausimą, ar už tapatybės, sąmonės, esamybės ir būties suvokiamumo protu bei racionalizmo, už imanencijos suvokiamumo protu, nėra suvokiama transcendencijos reikšmis[10], racionalumas bei racionalizmas, ar už būties nepasirodytų prasmė, kurios pirmumas, išvertus į ontologijos kalbą, būtų išsakomas žodžiu *ankstesnė*[11] už būtį. Abejotina, ar už būties ir buvinio sąvokų ribų būtinai vėl atsiduriama nuomonės arba tikėjimo diskurso sferoje. Iš tikrųjų tikėjimas ir nuomonė, liekantys ar manantys pasilieką už proto ribų, kalba būties kalba. Niekas taip menkai negali būti priešpriešinta ontologi-

[6] Pirmasis apie filosofų Dievo ir biblinio (Abraomo, Izaoko ir Jokūbo) Dievo skirtį Vakarų filosofinėje tradicijoje pradėjo kalbėti B. Pascalis (žr. Pascal B., *Mintys*, Vilnius: Aidai, 1997, p. 167 (556 fragm.)).

[7] *le sens qui en philosophie est sens...* – žr. šio str. 3 red. past.

[8] Orig. *une dérivée ou une dérive du sens.*

[9] *être en tant qu'être* – užuomina į Heideggerio filosofiją, kurioje tvirtinama, kad filosofinėje tradicijoje buvo pamiršta skirtis tarp būties ir buvinio, o būtis buvo mąstoma ne kaip būti(s), bet kaip buvinys – ne kaip veiksmažodis, bet kaip daiktavardis. Heideggeris savo filosofija primena šią užmarštį ir mėgina „iš naujo" apmąstyti būtį kaip būtį.

[10] *signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

[11] *préalable* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 57 red. past.

jai, kaip religinis įsitikinimas[12]. Iškelti sau klausimą (tai ir bandome čia padaryti), ar Dievas negali būti nusakytas sveiko proto diskurse, kuris nebūtų nei ontologija, nei tikėjimas, reiškia iš anksto abejoti formalia Yehouda Halévi suformuluota ir Pascalio perimta priešprieša tarp Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievo, kurio nefilosofuojant šaukiamasi tikėjime, ir filosofų dievo. Iškelti klausimą reiškia suabejoti, ar ši priešprieša sudaro alternatyvą.

2. *Ontologijos pirmumas ir imanencija*

5. Mes sakėme, kad vakarietiškai filosofijai prasmė arba suvokiamumas protu sutampa su būties raiška, lyg pati būties problema kaip suvokiamumas protu kryptingai eitų aiškumo link, šitaip virsdama intencionaliu tematizavimu kokioje nors patirtyje. Tematizavimu, iš kurio kyla arba kuriam pasiduoda visos jo reikalaujančios arba jo laukiančios patirties galimybės. Atlikus teminę išstatą, būties arba tiesos problema išsemiama. Tačiau jeigu būtis *yra* raiška, jei būties veikimas redukuojamas į šią išstatą, tai būties raiška tėra „šio veikimo“ raiška, kitaip sakant, raiškos raiška, tiesos tiesa. Tad raiška tampa filosofijos materija ir forma. Šitaip ji tarsi lieka susijusi su būtimi, su buviniu ar su buvinio būtimi, ji lieka pažinimo ir tiesos intriga, nuotykiu patirties klaidžiojimuose tarp aiškumo ir nežinomybės. Aišku, kad būtent šia prasme ji įkūnija Vakarų dvasingumą, kuriam dvasia neatsiejama nuo pažinimo. Tačiau pažinimas arba mąstymas, arba patirtis, neturi būti suprantamas kaip koks išorybės atspindys žmogaus sielos gelmėse. Atspindžio sąvoka, iš buvinių ir tematizuotų įvykių pasiskolinta optinė metafora, nėra pažinimo savastis. Pažinimą bei jam būdingą esmę[13] galima suprasti

[12] *opinion de la foi* – pažodžiui: „tikėjimo nuomonė“.
[13] *son essence propre* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 30 red. past.

tik remiantis sąmone, kuri, apibūdinta ją suponuojančia pažinimo sąvoka, netenka savo specifikos.

Būtent kaip *nemigos* modalumas ar modifikacija sąmonė yra ko nors sąmonė, sutelkimas būtyje ar esatyje, ir tam tikroje budrumo gelmėje, kai budrumas privalo apsigaubti teisingumu, ji yra svarbi nemigai[14]. Nemiga – būdravimas arba budrumas – anaiptol neapibrėžiama kaip paprasčiausias natūralaus miego fenomeno paneigimas, ji susijusi su kategorialu[15], esančiu iki bet kokio antropologinio dėmesingumo ir atbukimo. Visada ant pabudimo ribos esantis miegas susisiekia su būdravimu; net bandydamas nuo jo išsivaduoti, jis lieka suklusęs, *paklūstantis*[16] jam gresiančiam ir į jį apeliuojančiam *būdravimui*, *reikalaujančiam* būdravimui. Nemigos kategorialas neredukuojamas nei į tautologinį To Paties teigimą, nei į dialektinį neigimą, nei į tematizuojančią intencionalumo ekstatiką[17]. Budėti nėra tas pat, kas *rūpintis, kad...*[18], kur iš karto atrandama tapatybė, ramybė ir miegas. Vien sąmonėje jau sustabarėjusi sąvoka *budėti* linksta į turinį, kuris identifikuojamas ir sutelkiamas esatyje, „būties žygyje", visiškai juose ištirpdamas. Nemiga kaip kategorija, arba kaip metakategorija (bet būtent per ją *meta* įgyja prasmę), nepapildo lentelės kategorijų, atsiradusių dėl viską apibrėžiančios veiklos, kurią kito kaip *duoto* atžvilgiu atlieka To Paties vienovė (ir visa veikla yra ne kas kita kaip To Paties identifikavimas ir kristalizavimasis prieš Kitą, kuris vis dėlto sujaudina), idant sustingusiam į buvinį Kitam garantuotų būties svarbą. Nemi-

[14] Plg. Levinas E., *Etika ir begalybė*, vert. A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 41–44.

[15] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 43 red. past.

[16] *dans* l'obédience de... – šis žodis turi religinę konotaciją. Teologiniame kontekste jis reiškia „paklusimą", „paklusnumą aukščiausio rango dvasininkui"; „leidimą pakeisti vietą".

[17] Žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 42 red. past.

[18] *Veiller n'équivaut pas à* veiller à...

gą – išbudimo budėjimą – pačioje jos formalios ar kategorialinės *lygybės* šerdyje neramina *Kitas*, išardantis visa, kas nemigoje susimezga[19] į To Paties substanciją, tapatybę, ramybę, esatį, miegą. Kitas nutraukia šią ramybę, išplėšia ją iš tokio *būvio*, kuriame bando įsitvirtinti lygybė. Čia ir pasireiškia neredukuojamas kategorialus nemigos pobūdis: Kitas Tame Pačiame, kuris ne susvetimėja su Tuo Pačiu, bet kaip tik jį išbudina. Išbudimas – lyg reikalavimas, kuriam neprilygsta ir kurio neužmigdo joks paklusnumas; tai, kas daugiau, – tame, kas mažiau[20]. Arba, kalbant senamadiškai, štai čia ir yra dvasingumas sielos, nuolat budinamos iš tokio savo būvio, kai pats *budėjimas* užsisklendžia savyje arba užminga, idant pailsėtų savose būvio ribose. Įkvėpimo pasyvumas arba nuo savo būties išblaivėjusio subjekto subjektyvybė. Nemigos formalizmas, formalesnis už bet kokį apibrėžiančios, apribojančios, apimančios formos formalizmą, formaliai formalesnis už formos, užsklendžiančios esatyje, ir *esse*, pripildomos turinio, formalizmą. Nemiga arba būdravimas, tačiau būdravimas be intencionalumo – nesu-interesuotas[21]. Neapibrėžtumas, tačiau toks, kuris nėra kvietimas formai, kuris nėra materialumas. Forma, *nenustatanti* savo pačios kontūro, savosios tuštumos nekondensuojanti į turinį. Neturinys[22] – Begalybė.

6. Sąmonė jau nutraukė ryšius su šiuo nesu-interesuotumu. Ji yra To Paties tapatybė, būties esatis, esaties esatis. Reikia mąs-

[19] *l'Autre qui dénoyaute tout ce qui, en elle [l'insomnie], se noyaute en substance du Même...* – pažodžiui *se noyauter* reiškia „užsimegzti" (*noyau* „vaisiaus kauliukas; branduolys, centras"), *dénoyauter* – „išimti kauliukus iš vaisių", prk. prasme „išmegzti tai, kas užsimezgę".

[20] *le plus dans le moins* – turima omenyje begalybė baigtinybėje. Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 80 red. past.

[21] *dés-intéressé* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

[22] *non-contenu* – šio žodžio priešybė *contenu* gali būti verčiama: 1) „tai, kas sulaikoma, patalpinama, paslepiama"; 2) „turinys". Plačiau apie tai žr. šio str. 3 skyriaus 10 poskyryje.

tyti sąmonę remiantis šia esaties emfaze (2). Esatis galima tik kaip sąmonės grįžimas į save pačią už miego ribų, o per tai sąmonė kyla iš nemigos. Net jeigu šis grįžimas į save pačią kaip savimonė tėra tik Kito, išbudinančio Tą Patį iš vidujybės, užmarštis, net jeigu To Paties laisvė vis dar yra tik išblaškytas sapnas. Esatis galima tik kaip nepaliaujamas esaties kartojimas, kaip nesibaigianti re-prezentacija[23]. Esaties nepertraukiamumas yra atsikartojimas, jos pakartojimas, jos reprezentacijos apercepcija[24]. Pakartojimas nenusako reprezentacijos. Kaip tik reprezentacija yra pati grįžimo galimybė, *visados* galimybė arba esamybės esatis[25]. Apercepcijos vienovė – „aš mąstau", – kuri atrandama reprezentacijoje ir kuriai šitaip paskiriamas vaidmuo, nėra būdas esatį padaryti visiškai subjektyvią. *Aš mąstau* vienovės atliekama sintezė už patirties ribų konstituoja esaties aktą arba esatį kaip aktą, arba aktualiąją esatį. Aprėpiantis judesys kaip sinopsija, atliekamas į „aš mąstau" susitelkusios vienovės, yra esamybės aktualybei būtina struktūra. Transcendentalinio idealizmo vartojama sąvoka „sąmonės veikla" nėra pagrįsta kokia nors empirine intelektualinės energijos išsklaida. Ji veikiau yra kraštutinis (iki kraštutinumo ribos) esaties esaties grynumas – tai, kas yra aristoteliška aktualioji būtis, esaties esatis, pasiekusi tokį kraštutinumą, kad „subjekto patirtyje" *esatis* sprogsta, tiksliau sakant, grįžta į save pačią, persipildo ir išsipildo. Sąmonės psichinė veikla ir yra ši būties emfazė[26], esaties esatis, esaties perviršis be ištrū-

[23] *comme une incessante reprise de la présence, comme incessante re-présentation* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[24] *...une répétition, sa reprise, son aperception* – šiomis sąvokomis netiesiogiai nurodomas „įsisąmoninančio suvokimo" [*aperception*], „paėmimo" [*aper-ception, re-prise*] ir „pasikartojimo" [*reprise, répétition*] ryšys.

[25] *présence du présent* – *présent* paprastai verčiama „dabartis", tačiau pasirinktas žodis „esamybė", siekiant išsaugoti etimologinį ryšį su „esatimi" [*présence*].

[26] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 28 red. past.

kimų ir išsisukinėjimų, be galimo užsimiršimo kokios nors neišpainiojamos painiavos vingiuose[27]. „Nepertraukiamumas" yra visiškai nemiglotas aiškinimas, nuoroda į išbudimą kaip skaidrumą, bet drauge rūpinimasis būtimi, dėmesingumas kam...[28], o ne išstata kitam, kuri jau yra neintencionalaus Nemigos formalizmo modifikacija. Kad ir kaip būtų, sąmonės dėka niekas negali pasislėpti būtyje – tai visą pasaulį apšviečianti šviesa: visa, kas nueina į praeitį, istorijos dėka atsimenama[29] arba vėl atrandama. Prisiminimas yra kraštutinis įsisąmoninimas, kuris taip pat yra universali esatis ir ontologija: visa, kas gali užpildyti sąmonės lauką, buvo kadaise priimta, suvokta, turėjo pirminę pradžią. Sąmonės dėka praeitis tėra tik esamybės modifikacija. Negali ir negalėjo atsitikti nieko, kas nebūtų pasirodę esatyje, niekas negali ir negalėjo praeiti kontrabandos keliu, kas nebūtų deklaruota, pasireiškę, kieno tiesos nebūtų buvę galima patikrinti. Transcendentalinė subjektyvybė yra šios esaties

[27] *...dans les* plis *d'une im*plic*ation quelconque et qui serait indé*pli*able* – žodžių žaismas. *Le pli* reiškia „klostė", *plier* „(su)lenkti, lankstyti, klostuoti", *déplier* „išlankstyti, išskleisti". *Implication* šiuo atveju verčiamas pagal etimologiją: pirminė šio žodžio reikšmė „būti supainiotam". Žodžių žaismas tęsiamas ir tolesniame sakinyje, kuris prasideda: *Le „sans-cesse" est l'ex*plic*itation...*

[28] *référence à un éveil en guise de lucidité, mais ainsi veille à l'être, attention à...* – šiame fragmente ryškinamas „išbudimo" ir „rūpinimosi" etimologinis ryšys, taip pat „rūpinimosi" sąsaja su „dėmesingumu", nurodant šių veiksmų aktyvų ir sąmoningą intencinį nukreiptumą (išreiškiamą prielinksniu *à*), kuris priešpriešinamas pasyviai nemigos iš-statai.

[29] *se sou-vient* – nuoroda į „atsiminimo" [*le (sou)venir*] ryšį su „ėjimu", „(pra)eitimi", tačiau, skirtingai nuo „at-eities" [*l'a-venir*], tai ėjimas ne iš absoliučios „išorybės" „link" ar „į" [*à*], bet ėjimas iš „po" [*sous*], tad tarsi turintis pagrindą (plg. *sub-venire* (lot.) ir *sub-jectum* (lot.)). Tad Heideggeris nors ir kritikuoja sub-jekto, kaip bet kokio objekto pagrindo, „po-statos" sampratą, tačiau, kalbėdamas apie būties užmarštį ir žadindamas jos prisiminimą, kuris yra To Paties sugrįžimas ir pasikartojimas, jis tarsi atstato tai, ką griauna kritikuodamas.

pavidalas; jokia reikšmė nėra pirmesnė už mano suteiktąją[30].

Nuo čia esamybės procesas skleidžiasi per sąmonę kaip „tęsiama nata“ savajame *visados,* savo to paties tapatybėje, savo akimirkų vienalaikiškume. Subjektyvus procesas neateina iš išorės. Būtent esamybės esatis apima sąmonę, todėl transcendentalinės apercepcijos *„aš mąstau“* veiksmus tirianti filosofija nėra koks nesveikas ir atsitiktinis domėjimasis. Ji yra reprezentacija – pakartotinas reprezentacijos aktualizavimas, kitaip sakant, esaties emfazė, būties išlikimas-ta-pačia savo esaties vienalaikiškume, savo visados, savo imanencijoje. Filosofija yra ne tik imanencijos pažinimas, ji yra pati imanencija (3).

7. Imanencija ir sąmonė, kaip sutelkiančios raiškos raišką, nesusvyruoja dėl jausenos būvių ar valios aktų[31] fenomenologinės interpretacijos, kuri į sąmonės šerdį perkelia jaudulį ir baugulį, esą sudrumsiančius sąmonės nejautrumą, arba kuri, pradėdama nuo baimės ir drebėjimo šventybės akivaizdoje, juos supranta kaip pirminius išgyvenimus[32]. Neatsitiktinai Husserlio darbuose aksiologijos ir praktikos dalykai pasirodo vaizdinių fone[33].

Aksiologijos ir praktikos dalykai glūdi patirtyje, vertės arba norimo dalyko kaip tokio patirtyje. Vaizdinių foną, kurį Husserlis parodo savo darbuose, be kita ko, sudaro ne tiek koks nors teorinės intencijos romumas, kiek tapačių dalykų kaip idealybės, identifikavimas, sutelkimas, reprezentacija kaip esatis, kaip

[30] Plg. „...mums paaiškėjo visa ir tikroji fenomenologinio-transcendentalinio *idealizmo* prasmė. Solipsizmo iliuzija atmesta, nors pamatinę reikšmę tebeturi teiginys, jog viskas, kas man egzistuoja, gali gauti savo būties prasmę tik iš manęs, iš manosios sąmonės sferos“ (vert. T. Sodeika) (Husserl E., *Cartesianiche Meditationen*, Hamburg: F. Meiner, 1987, S. 155).

[31] Orig. *psychisme volontaire.*

[32] Aliuzija į Heideggerio filosofiją (žr. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, S. 231–267, 295–301).

[33] Orig. *fond représentatif.*

skaidrumas, niekam neleidžiantis išsprūsti, trumpai tariant, kaip imanencija.

8. Tačiau gerai įsidėmėkime, kad jausenų interpretacija kaip reprezentacijos modifikacija arba kaip reprezentacija pagrįsta interpretacija nusiseka, jei jausena suprantama kaip polinkis, arba, kaip pasakytų Pascalis, kaip geismingumas, jei ji suprantama kaip per malonumą patenkinamas troškimas, kuris nepatenkintas virsta gryna, kentėti verčiančia stoka. Po tokia jausena slepiasi ontologinė sąmonės veikla – bet koks įsiautimas ir aprėpimas[34], t. y. esatis ir reprezentacija (kurių specifinis teorinis tematizavimas tėra tik tam tikras modalumas). Visa tai neatmeta galimybės, kad kitame kelyje nei tas, kuriuo į savo tikslą eina polinkis, prasiveržia nuo sąmonės planų ir ketinimų[35] besiskirianti jausena, kuri pasitraukia nuo imanencijos, kuri yra transcendencija ir kurios „kitapusybę“[36] mes kaip tik bandysime nusakyti.

9. Tariamai nuo filosofijos nepriklausoma religine patirtimi besiremiantis religinis mąstymas jau savaime, kaip pagrįstas patirtimi, susijęs su „aš mąstau“ ir visiškai įtrauktas į filosofiją. Religinės patirties „pasakojimas“ nepakerta filosofijos ir todėl negali pertraukti esaties bei imanencijos, kurių emfatiškas išsipildymas ir yra filosofija. Galimas daiktas, kad žodis „Dievas“ į filosofiją atėjo iš religinio diskurso. Tačiau filosofija, net jeigu ji jį atmeta, suvokia šį diskursą kaip sudarytą iš kokią nors temą plėtojančių teiginių, t. y. kaip turintį prasmę, susijusią su atskleidimu, su esaties raiška. Religinės patirties skelbėjai nesuvokia kitos prasmės reikšmės. Religinis „apreiškimas“ nuo šiol yra supanašėjęs su filosofiniu atskleidimu, ir šį supanašėjimą palaiko net dialektinė teologija. Nė neįtariama, kad koks nors diskursas

[34] *...toute investissement et compréhension* – žr. šio str. 41 red. past.

[35] *dessin et dessein* – etimologinis žodžių sąryšis; *dessin* pagrindinė reikšmė „piešinys“.

[36] *„l'ailleurs“* – sudaiktavardintas prieveiksmis *ailleurs* („kitur“).

gali byloti kitaip, negu nusakydamas tai, kas išoriškai pamatyta ar išgirsta arba patirta per vidinį išgyvenimą. Taigi religinga būtybė savo išgyvenimą iš karto interpretuoja kaip patirtį. Pati to nenorėdama, ji jau interpretuoja Dievą, kurį mano esanti patyrusi, būties, esaties ir imanencijos sąvokomis.

Iš čia kyla ankstesnis klausimas: ar diskursas gali reikšti kitaip, negu reikšdamas kokią nors temą? Ar Dievas reiškia kaip Dievą įvardijančio religinio diskurso tema, ar kaip diskursas, kuris kaip tik Jo, bent jau iš karto, neįvardija, bet nusako jį kitaip, negu įvardydamas ar prikeldamas atmintyje?

3. Begalybės idėja

10. Dievo tematizavimas religinėje patirtyje jau nepastebimai nuslėpė arba praleido nepastebėtą „aš mąstau" vienovę suardančios intrigos beribiškumą (4).

Savo Dievo idėjos apmąstyme Descartes'as su neprilygstamu mąstymo griežtumu pavaizdavo mąstymo kelią iki *aš mąstau* pertrūkio. Mąstydamas Dievą kaip būtybę, kartu jis mąsto jį kaip aukščiausią būtį arba kaip buvinį, kuris *yra* aukščiausiu būdu. Matant tokį Dievo idėjos ir būties idėjos sugretinimą, žinoma, reikia savęs paklausti, ar būdvardis *aukščiausias* ir prieveiksmis *aukščiausiu būdu*[37] nenurodo į dangaus virš mūsų aukštybę ir neperžengia ontologijos ribų. Kad ir kaip būtų, Descartes'as čia neatsisako substancialumo kalbos, Dievo beribiškumą interpretuodamas kaip aukščiausią egzistavimo laipsnį. Tačiau ne tai mes laikome jo nepralenkiamu nuopelnu. Mums čia svarbūs ne Dievo egzistencijos įrodymai, bet sąmonės pertrūkis, kuris yra ne išstūmimas į pasąmonę, bet išblaivėjimas arba pabudimas, sukrečiantis „dogminį miegą", glūdintį bet kokios

[37] Orig. *l'adjectif* éminent *et l'adverbe* éminemment.

objektu besiremiančios[38] sąmonės gelmėse. Kokio nors *cogitatio cogitatum*[39], *iškart* turintis savyje Dievo idėją, tarsi reiškiančią neturinį *par excellence* (ar tai nėra pats absoliuto išskirtumas[40]?), pranoksta bet kokį sugebėjimą. Jo, kaip *cogitatum*, „objektyvi realybė“ suskaldo *cogitatio* „formaliąją realybę“. Tai galbūt dar iki galutinio susiformavimo apverčia visuotinį intencionalumo galiojimą ir jo pirminį pobūdį. Mes pasakytume, kad Dievo idėja suskaldo mąstymą, kuris, kaip įsiautimas, sinopsija ir sintezė, vien uždaro esatyje, re-prezentuoja, sugrąžina į esatį arba leidžia būti.

Malebranche'as sugebėjo įvertinti įvykio svarbą: nesama Dievo idėjos arba Dievas yra savo paties idėja. Mes esame už sąrangos, kurioje nuo idėjos pereinama prie būties, ribų. Dievo idėja – tai Dievas manyje, bet tai jau Dievas, suardantis idėjų siekiančią sąmonę ir besiskiriantis nuo bet kokio turinio. Žinoma, ši skirtis nėra nei prasiveržimas, tarsi kada nors būtų įmanoma kokia nors aprėptis, nei koks nors ištrūkimas iš sąmonės valdžios, tarsi čia būtų galėjęs įvykti koks nors *supratimas*[41]. Ir vis dėlto Dievo idėja – arba Dievas mumyse – tarsi nepasidavimas-aprėpčiai irgi yra išskirtinis ryšys su manimi, tarsi skirtis tarp begalybės ir to, kas turi ją aprėpti bei suprasti-apimti, yra Begalybės neabejingumas[42] šiai neįmanomai aprėpčiai, Begalybės neabejingumas

[38] *reposant sur* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 50 red. past.

[39] „mąstymo (ap)mąstomas dalykas“ (lot.).

[40] *l'absolution même de l'absolu* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 51 red. past.

[41] *compréhension* – Levinas čia ir kitur išryškina dvigubą žodžio *comprendre* reikšmę: 1) „suprasti“; 2) „apimti, aprėpti“; ir atitinkamai *compréhension*: 1) „supratimas“; 2) „apėmimas, aprėpimas“. Kadangi abi pagrindinės reikšmės čia vienodai svarbios, veiksmažodis *comprendre* verčiamas dviem žodžiais: „suprasti-apimti“.

[42] *comme si la différence... était une non-indifférence de l'Infini* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 red. past.

mąstymui, Begalybės įdėjimas į mąstymą, iš esmės besiskiriantį nuo to, kurio struktūrą sudaro *cogitatum* supratimas per *cogitatio*. Įdėjimas – kaip į nieką nepanašus, kadangi protu nepriimamas, pasyvumas (galbūt šį pasyvumą, esantį anapus bet kokio pasyvumo, reikia pripažinti kaip pabudimą). Arba, atvirkščiai, tarsi į Be-galybę įtrauktas baigtinybės[43] neigimas reikštų ne kokį nors iš negatyvaus sprendinio formalizmo kylantį neigimą, bet būtent *Begalybės idėją*, t. y. Begalybę manyje. Arba, dar tiksliau, tarsi subjektyvybės psichinė veikla prilygtų baigtinybės neigimui per Begalybę, tarsi – anaiptol ne dėl žodžių žaismo – Begalybės *be* kartu reikštų *ne* ir *į*[44] (5).

11. Tad *cogito* aktualybę pertraukia Begalybės idėja kaip ne mąstomas, bet patirtas[45] neaprėpiamumas, antrajame sąmonės žingsnyje turintis savyje tai, kas pirmajame žingsnyje lyg ir turėjo jį patį[46]: po *Antrame apmąstyme* sau esančio *cogito* tikrumo, po „stabtelėjimo“, apie kurį kalbama paskutinėse šio *Apmąstymo* eilutėse, *Trečiame apmąstyme* skelbiama: „Aš kažkokiu būdu pirmiau turiu begalybės, o ne baigtinybės, tai yra Dievo, o ne sa-

[43] *l'In-fini à l'égard du fini* – į lietuvių kalbą neišverčiamas etimologinis ryšys tarp be-galybės ir baigtinybės.

[44] *le* in *de l'In-fini signifiait à la fois le* non *et le* dans – Levinas nurodo į dvejopą priešdėlio *in* reikšmę: 1) neigimo reikšmė; 2) buvimo viduje ar krypties reikšmė.

[45] Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti prieštaringa, kad, atsiribojęs nuo religinės patirties, Levinas čia vis dėlto kalba apie „ne mąstomą, bet patirtą“ Begalybės idėjos neaprėpiamumą. Tačiau pirmuoju atveju (žr. šio str. 2 skyriaus 9 poskyrį) jis vartoja žodžius *expérience* ir *éprouvé* (šis susijęs su žodžiu *épreuve* – „(iš)bandymas), kurie reiškia dabartyje išgyvenamą ir vėliau prisimenamą patirtį, besireiškiančią per sąmonės aktyvumą. Tuo tarpu šioje vietoje vartojamas dalyvis *subi*, reiškiantis netikėtą išgyvenimą, sukrėtimą, priimamą pasyviai, nuolankiai pasiduodant, ir dažnai ištinkantį staiga, netikėtai (plg. būdvardis *subi* „nelauktas, netikėtas, staigus“).

[46] Turima omenyje sąmonė, tariamai turinti savyje Begalybės idėją, nors iš tiesų pati Begalybė ją turi savyje kaip baigtinybę.

vo paties sąvoką“[47]. Begalybės idėja, *Begalybė manyje* gali būti vien sąmonės pasyvumas (ar tai dar sąmonė?); čia kalbama apie tam tikrą pasyvumą, kurio negalima sutapatinti su imlumu. Imlumas yra pasyvumas, kuris susigaudo ką nors priimdamas, tai prisiėmimas[48] gavus smūgį. Mąstymo aktualybės[49] pertrūkis „Dievo idėjoje“ – tai už bet kokį pasyvumą pasyvesnis pasyvumas; tai tarsi traumos, per kurią į mūsų sielą buvo įdėta Dievo idėja, pasyvumas. „Į mūsų sielą įdėta idėja“ – ar ši stilistinė figūra tinka *cogito* subjektyvybei? Ar sąmonei ir jos sugebėjimui suturėti tam tikrą turinį tinka ši „į mūsų sielą įdėta Idėja“, kurioje visada sąmonė palieka jos pagavos žymes? Ar Begalybės idėjos kilmė ir jos turiniai glūdi ne pačios sąmonės esamybėje? Ar idėja gali būti įdėta į mąstymą ir išsižadėti savo sokratiškos kilmės paliudijimų, savo imanentiško gimimo prisiminime, t. y. išsižadėti savo kilmės iš pačios ją mąstančio mąstymo esaties arba iš šio mąstymo atstatymo per atsiminimą? Taigi Begalybės idėjoje išryškėja už bet kokį sąmonei prideramą pasyvumą pasyvesnio pasyvumo kontūrai, protu nepriimamo priėmimas arba nuostaba[50], už bet kokį atvirumą atviresnis priėmimas – išbudimas, primenantis sukurtosios būtybės pasyvumą (6). Neaprėpiamos idėjos įdėjimas į mūsų sielą apverčia aukštyn kojom

[47] Žr. Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris: Flammarion, 1979, p. 117 (plg. lietuvišką vertimą, nors ir netikslų: Dekartas R., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1978, p. 188).

[48] *Celle-ci est ressaisissement dans l'acueil, assomption – ressaisissement* pasidarytas iš veiksmažodžio *(se) ressaisir*: 1) „sugriebti, užgriebti, užvaldyti, įvaldyti“; 2) „susitvardyti, susigaudyti, susivokti“. Plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 29 red. past. Dėl žodžio *assomption* žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 3 ir 46 red. past.

[49] Plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 4 red. past.

[50] *surpris* – šiame kontekste išryškėja žodžio „nuostaba“ etimologija: *sur-prise* – tai, kas paimama „viršaus“, tai, kas yra „virš“ [*sur*] paties „paėmimo“ [*prise*], kas jį pranoksta.

šią savi-esatį[51] – sąmonę, išgriaudamas užtvaras ir įveikdamas kontrolę, sugriaudamas[52] privalėjimą palankiai priimti ar perimti viską, kas įeina iš išorės. Būtent iš čia kyla idėja, reiškianti reikštimi, ankstesne už esatį, už bet kokią esatį, ankstesne už bet kokią sąmonėje glūdinčią kilmę, tad an-archiška[53], pasiekiama per savo paliktą pėdsaką. Reiškianti reikštimi, kuri, iš karto būdama ankstesnė už savo išrodymą, neišsisemia išrodoma, kurios prasmė nėra jos raiška ir kuri šitaip suardo sinopsiją ir atitrūksta nuo būties bei reiškimosi sutapatinimo, kuriame Vakarų filosofija mato prasmę arba racionalumą. Ši reikštis yra senesnė už prisimenantį mąstymą, kurį reprezentacija sulaiko jo esatyje. Ką galėtų reikšti ši už išrodymą senesnė reikštis? Arba, tiksliau, ką galėtų reikšti reikšmės senumas? Ar išrodoma ji gali įeiti į kitą laiką negu istorinė esamybė, kuri, re-prezentuodama praeitį ir jos dia-chroniškumą, ją anuliuoja. Ką galėtų reikšti šis senumas, jei ne išbudimo traumą? Tarsi Begalybės idėja, Begalybė mumyse, budintų nepakankamai pabudusią sąmonę. Tarsi Begalybės mumyse idėja būtų reikalavimas ir reikšmė ta prasme, kad reikalavimu yra reiškiamas įsakymas.

4. Dieviškoji komedija

12. Mes jau sakėme, kad Begalybės idėją arba Begalybę mąstyme reikia interpretuoti ne per baigtinybės neigimą Begalybe, kuris suvokiamas kaip abstrakcija ar loginis formalizmas. Priešingai, Begalybės idėja arba Begalybė mąstyme pati yra baigti-

[51] *présence à soi* – žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* 26 red. past.

[52] *déjouant* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 74 red. past.

[53] „an-archiška" – turima omenyje, kad Begalybės idėja yra „be pradžios", „be kilmės [*archē*]". Šitaip priešinamasi tradicinės filosofijos vienai esminių prisiminimo (fenomenologijoje virstančio *archē* ieškojimu) sampratai, kaip grįžimui į save, į savo pradžią, į imanenciją.

nybės neigimui būdinga ir neredukuojama figūra. Begalybės *be* nėra koks nors *ne*; jos neigimas – tai už intencionalumo esančio subjekto subjektyvybė. Begalybės ir baigtinybės skirtis yra Begalybės neabejingumas baigtinybei ir subjektyvybės paslaptis. Į-mane-įdėtos-Begalybės figūra, jei tikėsime Descartes'u, sukurta tuo pat metu kaip ir aš (7), reikštų, kad negalimybė-mąstymu-apimti/suprasti-Begalybę tam tikra prasme yra pozityvus santykis su šiuo mąstymu, bet kaip su pasyviu mąstymu, kaip su tartum iš vėžių išmuštu *cogitatio*, nebevaldančiu arba dar nevaldančiu savo *cogitatum* ir dar nesiveržiančiu link sąmonės spontaniškos teleologijos siekiamo tikslo ir šio tikslo, duoto būtyje, atitikimo, kuris yra esmės siekiančios ir esaties reprezentaciją prisišaukiančios sąmonės teleologijos dalia. Negana to, negalimybė-mąstymu-apimti/suprasti-Begalybę galbūt reiškia mąstymo padėtį, ar buvimą be padėties[54], tarsi Begalybės neapimamumo/nesuprantamumo nusakymas per baigtinybę reikštų ne vien tai, kad Begalybė nėra baigtinė, ir tarsi Begalybės ir baigtintybės skirties teigimas liktų žodinė abstrakcija, neatsižvelgiant į Begalybės neapimamumą mąstymu, kuris dėl šio neapimamumo yra įtvirtintas kaip mąstymas (8), kaip įtvirtinta subjektyvybė, t. y. įtvirtinta tiek, kiek ji pati įsitvirtina. Begalybė negali pasipildyti niekuo nauju, idant sujaudintų subjektyvybę; pats jos be-galinumas, jos skirtis baigtinybės atžvilgiu jau yra jos neabejingumas baigtinybei. Tai tolygu *cogitatio*, *neapimančiam cogitatum*, kuris jį absoliučiai sujaudina. Paversdama mąstymą dykyne, Begalybė kartu jį sujaudina ir pašaukia; „pastatydama į savo vietą", Begalybė nustato mąstymą[55]. Begalybė jį pabudina. Mąstymo pabudimas nėra Begalybės priėmimas nei susikaupimas[56], nei prisi-

[54] *la condition – ou l'incondition – de la pensée* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 16 red. past.

[55] Orig. ...*à travers une „remise à sa place", il la met en place.*

[56] Orig. ...*n'est pas un accueil de l'Infini – qui n'est pas recueillement...*

ėmimas, – visa tai būtina ir viso to pakanka *patirčiai.* Begalybės idėja yra mąstymo užklausimas[57]. Begalybės idėja net neprisiimama kaip meilė, pabundanti ant smingančios strėlės smaigalio, dėl kurios traumos sukrėstas subjektas visgi tuojau vėl atsiduria savo dvasinio būvio imanencijoje. Begalybė reiškia būtent jos pačios raiškos šiapusybę – į raišką, į esaties reprezentaciją (arba į teleologiją) neredukuojamą prasmę, kuri nepamatuojama būties tiesos galimybe ar negalimybe, net jei šiapusybės reikšmė vienaip ar kitaip turėtų, tegul tik per jos pėdsaką, pasirodyti sakymo mįslėse.

13. Kokia gi yra prasmės intriga, besiskirianti nuo reprezentacijos ir empirijos intrigos, užsimezganti Begalybės idėjoje, manyje *įdėtos* Begalybės milžiniškume, idėjoje, kuri, būdama pasyvi anapus bet kokio imlumo, daugiau nebėra idėja? Kokia yra išbudimo traumos prasmė, kai Begalybė negali įsitvirtinti kaip subjekto koreliatas nei sudaryti su juo bendrą struktūrą, nei tapti jo bendraamže bendroje esatyje[58], bet kai Begalybė transcenduoja subjektą? Kokiu būdu galima mąstyti transcendenciją kaip santykį, jei ji turi pašalinti galutinę ir formaliausią bendrą esatį, kurią santykis garantuoja savo nariams?

Begalybės *be* išryškina gelmę susijaudinimo, subjektyvybės patiriamo per šį nepagaunamos ir neapimamos[59] Begalybės „įdėjimą". Potyrio gelmė, kurio neaprėpia joks sugebėjimas, kurio nebepalaiko joks pagrindas, kuriame žlunga bet koks įsiautimo procesas ir kur išlekia į orą visi vidujybės užnugarius saugantys užraktai. Įdėjimas be susikaupimo, nuniokojantis vidujybės vietą

[57] *mise en cause* – daugiareikšmis frazeologizmas: 1) „užklausimas, suabejojimas"; 2) „apkaltinimas; šaukimas į teismą".

[58] Orig. *son contemporain dans une co-présence.*

[59] *...sans préhension ni compréhension – préhension* kilęs iš lot. *prehensio, prehendere* „griebti, pagriebti, užčiuopti, pagauti" (plg. *aprehensio* „pagava"). Čia turimas omenyje, be abejo, intelektinis veiksmas, t. y. „pagavimas" protu. Apie *compréhension* žr. šio str. 41 red. past.

kaip ryjanti ugnis, nusiaubiantis vietovę etimologine šio žodžio prasme (9). Apžilpimas, kai akis ištveria daugiau nei gali ištverti; išdeginimas odos, kuri liečiasi, bet neprisiliečia prie to, kas degina už apčiuopiamybės ribų. Pasyvumas arba pasija, kurioje atpažįstamas Geismas, kurioje „tai, kas *daugiau*, – tame, kas *mažiau*" savo labiausiai deginančia, kilniausia ir senoviškiausia liepsna išbudina mąstymą, pašvęstą mąstyti daugiau, negu jis gali mąstyti (10). Tačiau Geismas, priklausąs visai kitokiai sąrangai nei jausenų ir hedonistinė ar eudemonistinė veiklos sąrangos, kuriose Geidžiamybė[60] įsiaučiama, pasiekiama bei identifikuojama kaip poreikio objektas ir kuriose vėl atrandama reprezentacijos bei išorinio pasaulio imanencija. Begalybės *Be* negatyvumas – kitaip negu būti(s), dieviškoji komedija – atveria tokią geismo tuštumą, kuri negali būti pripildyta, ir šis geismas minta pačiu savo augimu bei yra išaukštinamas kaip Geismas, tolstantis nuo pasitenkinimo tiek, kiek artinasi prie Geidžiamybės. Geismas anapus pasitenkinimo, skirtingai nuo poreikio, neidentifikuoja [siekiamos] ribos ar tikslo. Begalinis Geismas anapus Būties – nesu-inter*esuotumas*, transcendencija kaip Gėrio geismas.

Tačiau jei Begalybė manyje reiškia Begalybės Geismą, tai ar esame tikri, kad čia *vyksta*[61] transcendencija? Ar geismas neatstato geidžiančiojo ir Geidžiamybės bendraamžiškumo? Galima pasakyti dar kitaip: ar geidžiantysis neįgauna geidžiamo pasitenkinimo[62]

[60] *le Désirable* – Senajame Testamente Dievas taip pat apibūdinamas erotinėmis metaforomis ir apie Jį kalbama kaip apie Geidžiamąjį (plg. „Aš sukrėsiu visas tautas, ir *ateis Pageidaujamasis* visoms tautoms, ir aš pripildysiu šituos namus garbės, sako kareivijų Viešpats" (*Ag* 2, 8; vert. J. Skvireckas); ateisiantis Pageidaujamasis – tai užuomina į Kristaus, Meilės Dievo, atėjimą). Šiuo atveju verčiama „Geidžiamybė", norint išvengti bet kokio antropologizavimo, nes čia „Geidžiamasis" daug abstraktesnis – tai pati Begalybė.

[61] *se* passe – nesangrąžinė šio veiksmažodžio forma reiškia „praeiti". Levinas, atrodo, kaip tik į tai apeliuoja, kursyvu išryškindamas *passe*.

[62] *complaisance* – atkreiptinas dėmesys į šio žodžio darybą: *com-* reiškia bendrumą (kurio Levinas kaip tik ir vengia).

iš Geidžiamybės, lyg savąja intencija jis jau būtų ją apčiuopęs? Ar Begalybės Geismo nesu-inter*esuotumas* nėra suinter*esuotumas*? Gėrio anapus būties geismas[63], transcendencija, – mes tai nusakėme nesirūpindami, kaip suinteresuotumas pašalinamas iš Begalybės Geismo, ir neparodydami, kodėl transcenduojanti Begalybė nusipelno Gėrio vardo, nors pati jos transcendencija, atrodytų, gali reikšti tik indiferentiškumą.

14. Meilė galima tik per Begalybės idėją, per į mane įdėtą Begalybę, per tai, kas „daugiau", paverčiantį dykyne ir pabudinantį tai, kas „mažiau", atitraukiantį nuo teleologijos ir sugriaunantį palaimingą pasiekto tikslo valandą[64]. Platonas priverčia Aristofaną pripažinti tiesą, keistai skambančią iš Komedijos meistro lūpų: „Tie, kurie kartu praleidžia visą savo gyvenimą... nesugebėtų pasakyti, ko jie vienas iš kito nori" (11). Hefaistas pasakys, kad jie nori „iš dviejų būtybių tapti viena" (12), taip grąžindamas meilei tikslą ir sugrąžindamas jai nostalgiją to, kas kadaise buvo. Tačiau kodėl patys įsimylėjėliai nemoka išreikšti to, ko už malonumo ribų jie vienas iš kito pageidauja? O Diotima anapus šios vienovės iškels Meilės intenciją, bet meilę atskleis kaip vargingą, stokojančią, neretai pasiduodančią žemiškumui. Dangiškoji ir žemiškoji Venera yra seserys. Meilė tenkinasi pačiu Numylėtojo laukimu, t. y. mėgaujasi juo per laukimą užpildančią reprezentaciją. Galbūt bet kokiame erotiškume iškyla būtent pornografija, kaip bet kokioje meilėje – erotiškumas. Per šį mėgavimąsi prarasdama Geismo beribiškumą, meilė yra geismingumas ta prasme, kokia šį žodį vartoja Pascalis, – tai *aš*

[63] Kituose straipsniuose ar knygose kalbėdamas apie gėrį anapus būties, Levinas paprastai nurodo Platono *Valstybę*: „Lygiai taip pat pažiniems daiktams gėris suteikia pažinumą, buvimą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją" (Platonas, *Valstybė*, vert. J. Dumčius, Vilnius: Mintis, 1981; VI knyga, 509 b).

[64] Orig. *...l'heure et le bonheure de la fin.*

atliekamas prisiėmimas ir įsiautimas. *Aš mąstau* meilėje atstato esatį ir būtį, suinter*esuotumą* ir imanenciją.

Ar galima Geidžiamybės transcendencija anapus suinter*esuotumo* ir erotiškumo, apibrėžiančių mūsų santykį su Mylimuoju? Sujaudintas Begalybės, Geismas negali eiti į tikslą, kuriam galėtų prilygti; geidžiant priartėjimas atitolina, o mėgavimasis tėra tik alkio augimas. Šitaip apvertus santykio narius, „vyksta" transcendencija arba Geismo nesuinter*esuotumas*. Kokiu būdu? Ir kas Begalybės transcendencijoje mums diktuoja žodį Gėris? Idant Begalybės Geisme būtų įmanomas nesuinter*esuotumas*, idant Geismas anapus būties, arba transcendencija, nebūtų ištirpimas imanencijoje, kuri šitaip sugrįžtų į save, reikia, kad Geidžiamybė, arba Dievas, Geisme liktų atskirta, kaip geidžiama artima, bet skirtinga Šventybė. Tai įmanoma tik tokiu atveju, jei Geidžiamybė paskiria[65] mane tam, kuris nėra geidžiamas, negeidžiamybei *par excellence*, kitam asmeniui. Nusiuntimas pas kitą asmenį yra išbudimas, išbudimas artumui, kuris yra atsakomybė už artimą, kai jis netgi pakeičiamas. Kitoje vietoje (13) buvo parodytas kito asmens pakeitimas šioje atsakomybėje ir atitinkamai transcendentalaus subjekto kaip branduolio suskaidymas, gerumo transcendencija, grynasis kilnumas *pakelti*[66], grynojo išrinktumo patybė[67]. Meilė be eroso. Transcendencija yra etika, o subjektyvybė, kuri galų gale nėra „aš mąstau" (kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio), kuri nėra „transcendentalinės apercepcijos" vienovė, kaip atsakomybė už kitą asmenį yra atsidavimas kitam asmeniui. „Ašen" – už bet kokį pasyvumą pasyvesnis pasyvumas, nes jis iš karto yra kaltininko

[65] *m'ordonne* – čia žaidžiama keliomis šio žodžio reikšmėmis: 1) „įsakyti, liepti"; 2) „pašvęsti, pa-skirti, pa-teikti, į-duoti [*or-donner*]".

[66] *supporter* – daugiareikšmis žodis: „pa-kelti, prilaikyti iš apačios [*supporter*]; ištverti, iškęsti; prisiimti (atsakomybę), apsiimti".

[67] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.

linksnyje[68], kaip įvardis „pats“[69], jis niekada nebuvo vardininko linksnyje; nors ir be kaltės, jis yra kito asmens kaltinamas. Būdamas Kito asmens įkaitas, jis paklūsta įsakymui dar prieš jį išgirsdamas[70], jis ištikimas niekada nepriimtam įsipareigojimui, praeičiai, kuri niekada nebuvo esamybė. Būdravimas – arba savęs atvertis, – absoliučiai išstatytas ir išblaivėjęs nuo intencionalumo ekstatikos. Šitaip Begalybė, arba Dievas, iš pačios savo geidžiamumo gelmės nurodo į negeidžiantį kitų artumą, – tai mes apibrėžėme kaip „jisybę“[71], kaip neįprastą[72] apgręžą Gei-

[68] Čia vartojame senesnį galininko linksnio pavadinimą „kaltininkas“, visiškai atitinkantį iš lotynų kalbos kilusį prancūzų kalbos linksnį *accusatif.* Tai iš esmės neišverčiama vieta dėl visiško prancūzų ir lietuvių kalbos įvardžių neatitikimo. Prancūzų kalboje įvardis „aš“ turi dvi formas: *je* ir *moi.* Pirmoji – *je* – yra asmeninis įvardis (einantis tik veiksniu kartu su jam priklausančiu tariniu), visiškai atitinkantis lietuvių asmeninį įvardį *aš.* Antroji – *moi* – taip pat asmeninis (vartojamas arba su prielinksninėmis konstrukcijomis, arba visiškai vienas kaip *le moi*) įvardis, kuris šiame tekste verčiamas „aš“ (t. y. išskiriant jį kabutėmis; išimtis – ši teksto vieta, kurioje pavartota senovinė „aš“ forma, idant bent „išoriškai“ panėšėtų į kaltininko linksnio formą: „ašen“), nes lietuvių kalboje jo kaip atskiros formos nėra. Jį nebent galima aptikti senojoje lietuvių kalboje, bet ir tai ne kaip atskirą, o kaip su veiksmažodžiu susijusią formą. Tai enklitinė atematinio veiksmažodžio dalelytė *mi,* kaip ir prancūzų kalboje reikalaujanti galininko arba naudininko linksnio: *at*mi*duok* – „atiduok man“, *pa*mi*kėlė* – „mane pakėlė“. Deja, lietuvių kalboje ši dalelytė visiškai nunykusi, likusi lygiai tokia pat, bet tik trečiojo asmens dalelytė *si,* vartojama su sangrąžiniais veiksmažodžiais (išimtis – dar vartojamas veiksmažodis *esmi*).

Tad remdamasis pačia kalba Levinas fiksuoja subjekto dvilypumą, jo galimybę bet kuriuo momentu būti dvejopu „aš“: 1) tuo, kuris sako *ego cogito, je pense, aš mąstau,* tai pažįstantis arba transcendentalinis subjektas; 2) tuo, kuris tampa Kito tarnu, įkaitu, atsakingu už Kitą ir sakančiu *esmi tau pašvęstas;* tuo, kuris Senajame Testamente (Dievo šaukiamas) atsako „štai aš“ [*me voici*], tuo *„aš“* [*moi*], kuris iš pat pradžių yra *kitam* (*pour l'autre*) – etinis subjektas.

[69] *soi* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 22 red. past.

[70] *entendu* – gali būti verčiama kaip „suvokiamas“, nes *entendre* turi dvi pagrindines reikšmes: 1) „suvokti“; 2) „išgirsti, girdėti“.

[71] *illéité* – naujadaras, pasidarytas iš įvardžio *il* [„jis“]. Plg. *ipséité* „patybė“.

džiamybės geidžiamumo, aukščiausio geidžiamumo, kuris sau kviečia tiesųjį Geismo tiesumą. Tai apgręža, per kurią Geidžiamybė išsprūsta iš Geismo. Gėrio, nemiegančio, nesnūduriuojančio, gerumas pakreipia judėjimą, kviesdamas jį atitrūkti nuo Gėrio ir orientuotis į kitą asmenį, ir tik šitaip [per kitą asmenį] – į Gėrį. Netiesumas, iškylantis aukščiau už tiesumą. Neliečiamoji Geidžiamybė atsiskiria nuo ryšio su Geismu, kurį pati pašaukia, ir per šį atsiskyrimą arba šventumą pasilieka trečiuoju asmeniu, kaip „Jis“ „Tu“ gelmėje. „Jis“ yra Gėris šia aukščiausia ir itin tikslia prasme: „Jis“ ne pripildo mane gėrybių, bet pajungia mane gerumui, geresniam už gaunamas gėrybes (14).

Būti geram būtyje – tai trūkumas, išsekimas ir kvailystė. Būti geram anapus būties – tai tobulumas ir aukštybė. Etika nėra būties momentas, ji yra kitaip ir geriau negu būtis, tai pati anapusybės galimybė (15). Per šią etinę apgręžą, per Geidžiamybės siuntimą prie Negeidžiamybės, per šią keistą misiją, įsakančią artintis prie kito asmens, Dievas yra išplėšiamas iš objektyvybės, iš esaties ir iš būties. Nei objektas, nei pašnekovas. Absoliutus Jo nutolimas, Jo transcendencija virsta mano atsakomybe už kitą asmenį, ne-erotiškumu *par excellence.* Ir būtent dėl šios ką tik atliktos analizės Dievas nėra papraščiausias „pirmasis kitas asmuo“ arba „kitas asmuo *par excellence*“ arba „absoliučiai kitas asmuo“, bet kitas negu kitas asmuo, kitaip kitas, kurio kitybė ankstesnė už kito asmens kitybę, už etinį pajungimą artimajam, ir kuris skiriasi nuo bet kokio artimo, kuris tiek transcendentiškas, kad kone supainiojamas su nesatimi, su *tai*

[72] *extra-ordinaire* – autorius kreipia dėmesį į šio žodžio etimologiją: *extra* „esantis už, išorėje“; *ordinaire* „paprastas, įprastas“. Pastarasis būdvardis etimologiškai susijęs su daiktavardžiu *ordre*, kuris be kitų reikšmių turi „tvarkos“ reikšmę. Tad *extra-ordinaire* ne tik „neįprastas, nepaprastas, nenormalus“, bet ir „esantis už bet kokios tvarkos, už bet kokios loginės sąrangos“ (plg. lot. *extraordinarius* „tas, kuris išeina už tvarkos ribų“).

yra[73] (16) triukšmu. Tokia painiava, kai artimo pakeitimas įgyja pranašumą nesuinter*esuotumo*, t. y. kilnumo požiūriu, dėl kurio Begalybės transcendencija kartu virsta šlovės aukštybe. Tikra dia-chroniškos tiesos, tiesos be sintezės, aukštesnės už tiesas be paslapties, transcendencija (17). Idant ši formulė – transcendencija beveik kaip nesatis – nereikštų paprasčiausio iš-imtinio žodžio išaiškinimo, šiam žodžiui reikėjo sugrąžinti visos etinės intrigos reikšmę, dieviškosios komedijos reikšmę, be kurios šis žodis nebūtų galėjęs atsirasti. Komedijos, vykstančios teatro ir šventovės dviprasmybėje, tačiau taip, kad priartėjus artimam, t. y. regint jo veidą ar jo apleistumą, juokas užstringa gerklėje.

5. Fenomenologija ir transcendencija

15. Transcendencijos ir Begalybės anapus būties etinė reikšmė gali būti parodoma, remiantis artimo artumu ir mano atsakomybe už kitą asmenį.

Atrodo, ligi šiol konstravome pasyvios subjektyvybės abstrakciją. Baigtinio pažinimo imlumas yra duoto dalyko sklaidos sutelkimas į esaties vienalaikiškumą, į imanenciją. „Už bet kokį pasyvumą pasyvesnis“ pasyvumas reiškia patirti, arba, tiksliau, jau būti patyrusiam nereprezentuojamoje ir esamybe niekada nebuvusioje praeityje protu nepriimamą traumą, per kurią mus sukrėtė esatį niokojančios ir kito asmens artumui subjektyvybę išbudinančios begalybės „*be*“. Taip neturinys, sudaužąs turintįjį[74] arba sąmonės formas, *transcenduoja* pažinios būties, kuri toliau tęsia savo būtį esatyje, esmę ar „žygį“, transcenduoja reprezentuojamo arba istoriškai atstatomo laikiškumo suinter*esuotumą* ir vienalaikiškumą, transcenduoja imanenciją.

[73] *il y a* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 81 red. past.
[74] *le non-contenu, brisant le contenant* – žr. šio str. 22 red. past.

Ši protu nepriimama trauma, Begalybės padaryta esačiai, arba šis esaties sujaudinimas per Begalybę, ši jausena, išryškėja kaip atsidavimas artimui: kaip mąstymas, mąstantis daugiau negu gali mąstyti, Geismas, nusiuntimas pas artimą, atsakomybė už kitą asmenį.

Tačiau ši abstrakcija mums jau pažįstama kaip empirinis privalomybės kitam asmeniui įvykis, kaip neįmanomas abejingumas (neįmanomas be vengimo atlikti prisiimtas pareigas) artimo nelaimėms ir klaidoms, kaip nepaneigiama atsakomybė už jį. Atsakomybė, kurios ribų neįmanoma nustatyti, kurios kraštutinio neatidėliojamumo neįmanoma išmatuoti. Ji visais atžvilgiais stebina refleksiją, pasiekdama tokį laipsnį, kad virsta privalomybe atsakyti už kito laisvę, būti atsakomybe už jo atsakomybę. Tuo tarpu laisvė, kurios reikalautų galimas įsipareigojimas arba kurios reikalautų net primestos būtinybės prisiėmimas, negali būti kito asmens galimybes aprėpianti esamybė. Kito asmens laisvė negali sudaryti bendros struktūros ar sintezės su manąja. Atsakomybė už artimą yra būtent tai, kas išeina už legalumo ribų ir įpareigoja anapus susitarimo, ji kyla iš šiapus mano laisvės, iš neesamybės, iš neatmenamumo. Tarp manęs ir kito žioji skirtis, kurios negali įveikti jokia transcendentalinės apercepcijos vienovė. Mano atsakomybė už kitą asmenį yra būtent neabejingumas šiai skirčiai – kito artumas. Šis neįprastas[75] absoliučia šio žodžio prasme santykis neatstato reprezentacijos, prie kurios sugrįžta bet kokia praeitis, sąrangos. Artimo artumas išlieka dia-chronijos pertrūkiu, laiko atsparumu vienalaikiškumo sintezei.

Žmogiška biologinė brolybė, mąstymas su santūriu Kaino šaltumu, nėra pakankama priežastis, kad aš būčiau atsakingas už atskirą būtybę. Santūrus Kaino šaltumas yra atsakomybės mąstymas pradedant laisve arba pagal susitarimą. Atsakomybė

[75] *extra-ordinaire* – žr. šio str. 72 red. past.

už kitą kyla iš šiapus mano laisvės. Ji nekyla nei iš laiko, sudaryto iš esačių, nei iš praeityje nugrimzdusių ir reprezentuojamų esačių, iš pradžios ar prisiėmimo laiko. Ji man neleidžia savęs konstituoti kaip *aš mąstau* – savyje ir sau substancialaus kaip akmuo arba kaip akmeninė širdis. Ji pasiekia tokį laipsnį, kai tampa kito pakeitimu, įkaito padėtimi ar buvimu be padėties. Laiko nepaliekanti atsakomybė: be susikaupimo arba grįžimo į save esamybės. Ji mane verčia vėluoti, aš veikiau stoju priešais artimą, tarsi atsiliepdamas į jo šaukimą, negu jam pasirodau[76]. Aš iškart atsiliepiu į šaukimą[77]. Suakmenėjęs mano substancijos branduolys jau išlukštentas. Tačiau atsakomybė, kuriai išstatomas mano pasyvumas, manęs nepagauna kaip dalykas, kuriuo tarpusavyje apsikeičiama, kadangi čia niekas negali pasikeisti su manimi. Apeliuodama į mane kaip į kaltinamąjį, kuris nesugebės atmesti kaltinimo, ji įpareigoja mane kaip nepakeičiamą ir vienintelį. Kaip išrinktąjį. Apeliuodama į mano atsakomybę, ji man uždraudžia būti pakeičiamam. Nepakeičiamas atsakomybėje, aš negaliu be trūkumo, be kaltės ar be kompleksų pasislėpti nuo artimojo veido: štai aš[78] jau pašvęstas kitam be galimybės atsitraukti (18). Aš negaliu pasislėpti nuo „neatšaukiamo“ kito asmens veido nuogumo, nuo apleistojo nuogumo, kuris šviečia pro įskilimus, raižančius personažo kaukę ar jo raukšlėtą odą, nuo jo „neatšaukiamumo“, kurį reikia suprasti kaip Dievui siunčiamus bebalsius ir netematizuojamus šauksmus. Tylos atbalsis („Geläut des Stille“) tikrai ten nuaidi. Komplikuotumas, į kurį reikia žiūrėti rimtai: santykis su... be reprezentacijos, be

[76] Žodžių žaismas: *je comparais plutôt que je n'apparais...*

[77] *assignation* – šis daiktavardis kilęs iš veiksmažodžio *assigner*. 1) „paskirti, nustatyti“; 2) „priskirti, prirašyti“; 3) „šaukti į teismą (liudininku)“. Atkreiptinas dėmesys į šaknyje glūdinčią „ženklo“ [*signe*] reikšmę. Tad *assignation* galima būtų versti ir kaip „paženklinimas“.

[78] *me voici* – galima būtų versti „štai *esmi*“. Apie čia esančio „aš“ specifiškumą žr. šio str. 68 red. past.

intencionalumo, nenuslopintas slaptas religijos užgimimas kitame asmenyje, ankstesnis už jaudulius ir balsus, už „religinę patirtį“, apie apreiškimą kalbančią būties at(si)skleidimo sąvokomis, tuo tarpu omenyje turima mano atsakomybės gelmėse neįprasta prieiga prie neįprasto būties sutrikdymo. Net jeigu tuojau pat pasakoma „nieko nebuvo“. „Nieko nebuvo“ – tai buvo ne būtis, bet kitaip negu būtis. Mano atsakomybė prieš mano valią yra būdas, kuriuo kitas asmuo tenka mano daliai (arba man sukelia nepatogumų), t. y. yra man artimas, yra šio šauksmo išgirdimas arba supratimas[79]. Tai pabudimas. Artimo artumas – tai mano atsakomybė už jį; priartėti reiškia būti savo brolio sargu, būti savo brolio sargu reiškia būti jo įkaitu. Tai ir yra netarpiškumas. Atsakomybė neatsiranda iš brolybės, bet būtent brolybė įvardija šiapus mano laisvės esančią atsakomybę.

16. Šioje atsakomybėje įtvirtinti subjektyvybę reiškia joje įžvelgti visada nepakankamai pasyvaus pasyvumo degimą dėl kito asmens, kurio šviesa pati iš įkarščio šviečia ir apšviečia, šio degimo pelenams nevirstant kokio nors „savyje“ ir „sau“ branduoliu. „Aš“ nepriešpriešina kitam asmeniui jokios formos, kuri jį saugotų ar jam suteiktų kokį nors matą. Holokausto sudeginimas. „Aš esu dulkė ir pelenai“, – sako Abraomas, užtardamas Sodomą (19). „O mudu kas esame?“ – dar labiau nusižeminęs taria Mozė (20).

Ką reiškia šis šaukimas, kurio metu subjekto branduolys suskaidomas ir jam nesuteikiama jokia jį priimti galinti forma? Ką reiškia šios atomų metaforos, jei ne kokį nors „aš“, išplėštą iš „Aš“ sąvokos ir iš turinio priedermių, kurioms ši sąvoka griežtai nustato matą ir taisykles, ir taip tiesiog paliktą neišmatuojamai atsakomybei, nes ji auga tokiu mastu (ar peržengdama bet kokį mastą), kokiu yra atsakoma; ji auga šlovingai. „Aš“, kuris nėra

[79] *est entente ou entendement de ce cri* – apie dvejopą *entendre* reikšmę žr. šio str. 70 red. past.

nurodomas[80], bet kuris sako „štai aš". „Kiekvienas mūsų yra kaltas dėl visko už visus ir prieš visus, o aš – daugiau negu kiti", – sako Dostojevskis romane *Broliai Karamazovai*. „Aš", kuris sako „aš", o ne tas, kuriuo išskiriama ar individualizuojama sąvoka ar rūšis: „Aš" – vienintelis tokios rūšies „aš", jums kalbantis pirmu asmeniu. Nebent būtų įmanoma tvirtinti, kad būtent per „Aš" rūšies ar sąvokos individualizavimą aš išbundu ir išstatau save kitiems, t. y. pradedu kalbėti. Ši išstata nepanaši į savimonę, į subjekto grįžimą prie savęs paties, „aš" sutvirtinant savimi[81]. Pabudimo grįžimas, kurį galima aprašyti kaip virpesį įsikūnijimo, per kurį *davimas* įgauna prasmę kaip pirminis „*kitam*" naudininkas[82], kai subjektas tampa širdimi, jautrumu ir duodančiomis rankomis. Tačiau šitaip įsitvirtinimas jau yra nuverstas[83] nuo savo tapatybės bei substancijos karalystės sosto ir jau skolingas „kitam" tiek, kad pakeičia kitą, pažeisdamas subjekto imanenciją jo tapatybės gelmėse. Subjektas yra nepakeičiamas per atsakomybę, kuri jį pašaukia ir kurioje jis randa naują

[80] *désigné* – įprasta žodžio *désigner* reikšmė – „nurodyti", tačiau iš tiesų čia svarbi šiame žodyje glūdinti šaknis *signe*. Atsižvelgiant į etimologinę žodžio reikšmę, būtų galimas toks vertimas: „'Aš', kuris nėra be-ženklis [*désigné*]..." „Aš" nėra tiesiog iš šalies nurodomas, pažymimas, bet jis iš anksto paženklintas ir pašauktas, atsakantis į šį šaukimą-paženklinimą: „štai aš". Plg. šio str. 70 red. past.

[81] Orig. *confirmant le moi par soi.*

[82] *pour l'autre* – kitose vietose vartojamas žodžių junginys *l'un-pour-l'autre*. Šį žodžių junginį galima versti įvairiai. Prielinksnis *pour* reikalauja naudininko (lot. forma *datyvas* (pranc. *le datif*), kilusi iš *dare* „duoti"), tad galima būtų versti „vienas-kitam", tačiau šiuo atveju lietuviškoje konstrukcijoje nelieka prielinksnio, kuris reikalingas ir kartais pabrėžiamas paties autoriaus. Todėl daugelis atvejų šioje knygoje verčiama „vienas-dėl-kito". Galimo vertimo „vienas-už-kitą" vengta (išskyrus tuos atvejus, kai kalbama apie atsakomybę *už* kitą, kai vienas pakeičia kitą) dėl šioje konstrukcijoje iškylančios nepageidaujamos simetrijos tarp santykio narių (Levinas nuolat pabrėžia santykio asimetriją). Atsisakyta „vienas-vardan-kito", nes „vardan" turi klaidinančių asociacijų su žodžiu „vardas", kurių neturi prielinksnis *pour.*

[83] Orig. *position déjà dé-posée.*

tapatybę. Tačiau subjekto skilimas kaip manojo „aš" išplėšimas iš „Aš" sąvokos yra privalomybės augimas, proporcingas mano paklusnumui, kaltės ir kartu šventumo augimas, distancijos didėjimas, proporcingas mano artėjimui. Jokios ramybės sau savo formos, savosios „aš" sąvokos prieglobstyje! Jokios „padėties", nors tai būtų ir tarnystės padėtis. Nepalaužiamas rūpinimasis rūpinimusi, pasyvumo kraštutinumas atsakomybėje už kito atsakomybę. Taigi artumas niekada nėra pakankamai arti. Aš, būdamas atsakingas, niekada nenustoju šalinti iš savęs save patį. Be galo sekinantis augimas, kai subjektas nėra paprasčiausias šio išsieikvojimo įsisąmoninimas[84], bet šio išsieikvojimo vieta bei įvykis ir, jei galima taip pasakyti, gerumas. *Ilgaamžio geismo šlovė!* Subjektas kaip įkaitas nebuvo nei Begalybės patirtis, nei įrodymas, bet jos liudijimas, šios šlovės modalumas, liudijimas, iki kurio neįvyko joks atsiskleidimas.

17. Šis augantis Begalybės perviršis, kurį išdrįsome pavadinti *šlove*, nėra abstrakti kvintesencija. Jo reikšmė glūdi atsakyme, nuo kurio negalima išsisukti, atsakyme į šaukimą, pasiekiantį mane iš artimojo veido; tai hiperboliškas reikalavimas, tuojau pat peržengiantis atsakymo ribas. Nuostaba patį atsakovą išstumia iš jo „aš" vidujybės, iš jo „dvilypės būties"[85]. Jis pažadinamas, t. y. išstatomas kitam visiškai ir nesąlygiškai. Tokio savęs išstatymo kitam asmeniui pasyvumas neišsemiamas per

[84] *Le sujet n'est pas simplement une prise de consience de cette dépense...* – žodžių žaismas. Viena vertus, priešprieša tarp „ėmimo" [*prise*] ir „išeikvojimo" [*dépense*], kita vertus, žodis *dé-pense* fonetine struktūra (bet ne etimologiškai!) primena žodį *penser* [„mąstyti"]. Žaidžiant šiuo panašumu, *dépense* galima būtų versti kaip „nemąstymas" (priešdėlis *dé-* reiškia nutolimą, atskyrimą, atėmimą, panaikinimą), taigi dar viena šios vietos vertimo galimybė būtų tokia: „negalima įsisąmoninti to, kas yra nemąstoma (kas yra už mąstymo ribų)".

[85] *„l'être à deux envers"* – pažodžiui: „būtis (buvimas) iš dviejų pusių", t. y. viduje ir išorėje; žr. toliau: „vidujybės... išvertimas į kitą pusę [*à l'envers*], „ekstra-vertiškumas" [*extra-version*].

kokias nors atvertis, leidžiančias išlaikyti kito asmens žvilgsnį ar objektyvuojantį sprendimą. Kitam išstatyto „Aš“ atvertis – vidujybės sprogimas arba išvertimas į kitą pusę. Šis ekstra-vertiškumas (21) vadinamas nuoširdumu. Tačiau ką gi gali reikšti ši inversija arba ekstra-vertiškumas, jei ne tokią atsakomybę už kitus, kai aš nieko nepasilieku sau? Tokią atsakomybę, kai viskas manyje yra skola ir dovanojimas, o mano čia-būtis yra galutinė *čia-būtis*, kai kreditoriai pasiekia skolininką. Tokią atsakomybę, kai mano kaip subjekto įsitvirtinimas savajame *kai dėl manęs*[86] jau yra kitų pakeitimas arba išpirkimas. Atsakomybę už kitą, už jo vargą ir jo laisvę, kuri nekyla iš jokio išankstinio įsipareigojimo, jokio projekto, jokio išankstinio at(si)skleidimo, kur subjektas būtų įsitvirtinęs sau, prieš būdamas skolingas. Pasyvumo kraštutinumas tokiu mastu (ar viršijantis bet kokį mastą), kokiu pasišventimas kitam nebeužsisklendžia savyje kaip sielos būvyje, bet nuo šiol visiems laikams taip pat yra pašvęstas kitam.

Šis kraštutinumas yra *sakymas.* Nuoširdumas nėra atributas, kurį eventualiai įgauna sakymas. Būtent ir tik per sakymą įmanomas nuoširdumas, nesąlygiška išstata. Sakymas duoda ženklą kitam asmeniui, bet šiuo ženklu jis reiškia patį ženklo dovanojimą. Sakymas, kuris mane atveria kitam asmeniui anksčiau už to, kas pasakyta, sakymą, dar iki tol, kol šio nuoširdumo „tai, kas pasakyta“ atitveria mane nuo kito. Sakymas be žodžių, bet ne tuščiomis rankomis. Jei tyla kalba, tai ne per kokią nors vidinę paslaptį ar kokią nors intencionalumo ekstatiką, bet per hiperbolišką davimo pasyvumą, ankstesnį už bet kokį norėjimą ir už bet kokį tematizavimą. Sakymas liudija kitam asmeniui Begalybę, kuri mane suardo pažadindama per Sakymą.

Taip suvokiama kalba praranda savąją prabangos funkciją, keistą mąstymo ir būties dubliavimo funkciją. Sakymas kaip liudijimas eina anksčiau už tai, kas Pasakyta. Iki to, kas Pasa-

[86] Orig. *quant à soi.*

kyta, ištaros Sakymas (ir net to, kas Pasakyta, Sakymas, kaip kad kito priartėjimas yra atsakomybė už jį) jau yra šios atsakomybės liudijimas. Taigi Sakymas yra būdas reikšti iki bet kokios patirties. Grynas liudijimas – kankinio tiesa, nepriklausanti nuo jokio (net ir nuo „religinės“ patirties) at(si)skleidimo, už įsakymo išgirdimą ankstesnis paklusimas. Grynas liudijimas, kuris liudija ne anksčiau buvusią patirtį, bet apercepcijos vienovei neprieinamą, nepasireiškiančią, esamybei neproporcingą Begalybę. Esamybė negali aprėpti Begalybės, negali jos apimti. Begalybė mane liečia ir apglėbia mane[87], kalbėdama man mano paties lūpomis. Grynas liudijimas gali būti tik Begalybės liudijimas. Tai ne koks nors psichologinis stebuklas, bet modalumas, pagal kurį *vyksta* Begalybė, reikšdama per tą, kuriam ji reiškia, suvokiama tiek, kiek aš atsakau už kitą asmenį dar iki bet kokio įsipareigojimo.

Tarsi deginamas saulės, nepaliekančios manyje jokios vietos šešėliui, nė trupučio paslapties, jokios slaptos minties, jokio „kai dėl manęs“, jokios audinio metmenų įtampos ar atpalaidavimo, kurių pagalba būtų įmanomas išsisukinėjimas, aš esu Begalybės liudijimas – arba pėdsakas, arba šlovė – pertraukiantis slogią tylą, slepiančią Gigo[88] paslaptį. Subjekto vidujybės išvertimas išorėn, – taip subjektas pasidarytų matomas, prieš tapdamas matančiuoju! Begalybės nėra „priešais“ mane. Tai aš ją

[87] Orig. *Il [l'Infini] me concerne et cerne...*

[88] Gigas – Lidijos karalius, pasak Platono, stebuklingo žiedo pagalba sugebėjęs tapti nematomu ir užgrobti valdžią. Knygoje *Totalybė ir begalybė* Levinas apie tai rašo: „Dalyvavimas – tai būdas nurodyti į Kitą, palaikyti ir išskleisti savo būtį, niekada, jokioje plotmėje neprarandant su juo [Kitu] sąlyčio. Nutraukti dalyvavimą, žinoma, reiškia išlaikyti sąlytį, tačiau savo būties nebekildinti iš šio sąlyčio – matyti, bet būti nematomam, kaip Gigas. <...> Gigo mitas – tai pats „Aš“ mitas ir vidujybės, egzistuojančios kaip neatpažinta, mitas. Tai, žinoma, visų nenubaustų nusikaltimų galimybė, tačiau tokia yra vidujybės kaina, ir tai atsiskyrimo kaina“ (Levinas E., *Totalité et infini*, La Haye: Nijhoff, 1971, p. 55).

išreiškiu, bet būtent duodamas ženklo dovanojimo ženklą, ženklą „kitam", kai aš tampu nesu-interesuotas: štai aš. Nuostabus kaltininkas: štai aš – prieš jūsų akis, jums skolingas, jūsų tarnas. Vardan Dievo. Be tematizavimo! Frazė, kurioje tarp žodžių įsipynęs Dievas, nėra „aš tikiu Dievą". Už bet kokį religinį diskursą ankstesnis religinis diskursas nėra dialogas. Jis yra „štai aš", pasakytas artimam, kuriam aš atiduotas, ir šiuo pasakymu aš skelbiu taiką, t. y. savo atsakomybę už kitą asmenį. „Aš sutveriu lūpų vaisių, ramybę, ramybę tam, kas toli ir kas arti, sako Viešpats" (22).

6. Pranašavimo reikšmė

18. Ką tik pateiktame aprašyme nekalbama apie kokios nors etinės patirties transcendentalinę sąlygą. Etika kaip kito asmens pakeitimas – besąlygiškas dovanojimo aktas – suardo transcendentalinės apercepijos vienovę, bet kokios būties ir bet kokios patirties sąlygą. Etika, nesu-inter*esuotumas* radikalia šio žodžio prasme[89], reiškia neįtikėtiną lauką, kuriame Begalybė turi ryšį su baigtinybe, tuo savęs nepaneigdama; priešingai, tik per šį ryšį ji *vyksta*[90] kaip Begalybė ir kaip išbudimas. Begalybė transcenduojama baigtinybėje, ji *pereina* baigtinybę, paskirdama man artimą[91] ir netapdama išstata mano akivaizdoje. Įsakymas, kuris prasiskverbia į mane kaip vagis, nepaisydamas įtemptų sąmonės gijų; trauma, užklumpanti mane absoliučiai, visada jau *nuėjusi* į praeitį[92], kuri niekada nebuvo esamybė ir kuri lieka nereprezentuojama.

[89] *dés-inté*ressement – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

[90] Orig. se passe.

[91] *il* passe *le fini en ce qu'il m'ordonne le prochain...* – žr. šio str. 65 red. past.

[92] Orig. *toujours déjà* passé *dans un passé.*

Šią begalybės intrigą, kurioje aš pasidarau to, ką girdžiu[93], autoriumi, galima pavadinti *įkvėpimu*. Įkvėpimas šiapus apercepcijos vienovės konstituoja pačią sielos psichinę veiklą. Turėdamas įkvėpimą arba pranašavimo galią, aš esu to, ką pats skelbiu, aiškintojas. „Jei Viešpats Dievas yra kalbėjęs, kas nepranašaus?" – sako Amosas (23), pranašų reakciją lygindamas su baiminimosi, sukaustančio plėšrūnų riaumojimą išgirdusį žmogų, pasyvumu. Pranašiškumas kaip grynas liudijimas, grynas, nes ankstesnis už bet kokį atskleidimą: pavaldumas įsakymui, ankstesnis už įsakymo išgirdimą. Tai anachronizmas, kuris, atsižvelgiant į prisiminimo susigrąžinamą laiką, ne mažiau paradoksalus negu ateities pranašystė. Būtent per pranašystę vyksta – ir išbudina – Begalybė, kuri kaip transcendencija, atmesdama objektyvavimą ir dialogą, turi etinę reikšmę. Ji *reiškia* ta pačia prasme kaip ir „*paskelbti įsakymą*"; ji *įsako*[94].

19. Už transcendenciją visada redukuojančios filosofijos ribų brėždami pranašystės liudijimo kontūrus, mes neįžengėme į lakiuosius religinės patirties smėlynus. Tai, kad subjektyvybė yra transcendencijos šventovė ar teatras ir kad transcendencijos suvokiamumas protu įgauna etinę prasmę, žinoma, neprieštarauja Gėrio anapus būties idėjai. Idėjai, kuri garantuoja filosofinę vertę sumanymui atskirti prasmės reikštį nuo būties raiškos ar esaties. Tačiau galima tik paklausti, ar Vakarų filosofija buvo ištikima šiam platonizmui. Suvokiamumą protu ji atrado sąvokų jungtyse, besisiejančiose viena su kita, vienai reiškiant kitą, ir būtent taip filosofijai nušvisdavo savo esatyje tematizuota būtis. To, kas matoma, šviesa reiškė. Reikšmės reikščiai būdingas tropas rašomas taip: „vienas-dėl-kito". Tačiau reikštis tampa matomybe, imanencija ir ontologija tokiu mastu, kokiu

[93] *entends* – žr. šio str. 70 red. past.
[94] Orig. *Il signifie au sens ou l'on dit* signifier un ordre; *il* ordonne.

žodžiai sujungiami į visumą ir pati jų istorija susisteminama, idant būtų nušviesta.

Šiuose puslapiuose transcendencija kaip etinis „vienas dėl kito“ apibrėžta kaip reikštis ir suvokiamumas protu (24). Suvokiamumo protu tropas išryškėja etiniame „vienas dėl kito“, kuris yra reikštis, ankstesnė už tą reikšmę, kurią įgauna sistemoje susijungusios sąvokos. Tarp kitko, ar tikrai ji *išryškėja*, ši reikštis, senesnė už bet kokį braižinį[95]? Kitoje vietoje mes jau parodėme, kaip slapta gimė sistema ir filosofija, prasidėjusios nuo šio didingo suvokiamumo protu, ir prie to nebegrįšime (25).

Transcendencijos suvokiamumas protu nėra ontologinis. Dievo transcendencija negali būti nusakoma ar mąstoma būties terminais, būties, kuri yra filosofijos stichija, už kurios filosofija mato tik tamsą. Tačiau pertrūkis tarp filosofinio suvokiamumo protu ir būties anapusybės, arba prieštaravimas, kuris iškiltų norint suprasti/ap-imti begalybę, nepašalina Dievo iš reikšties, kuri, idant nebūtų ontologinė, neredukuojama į paprastus pamąstymus apie nykstančią būtį, į bereikalingus požiūrius ar į žodžių žaismą.

Mūsų laikais (ar tai ir yra pats jos šiuolaikiškumas?) filosofiją slegia įtarimas, kad ji yra ideologija. Šis įtarimas nepriskirtinas filosofijai, kurios kritinė dvasia negali pasitenkinti įtarimais, bet privalo pateikti įrodymų. Tačiau šis nenuginčijamas įtarimas semiasi jėgų iš kitur. Jis prasideda etinio maišto šauksmu, atsakomybės liudijimu. Jis prasideda per pranašystę. Momentas, kai dvasinėje Vakarų istorijoje filosofija tampa įtartina, nėra eilinis. Kartu su filosofija arba filosofiškai pripažinti, kad Realybė yra protinga ir kad tik tai, kas Protinga, yra realu, ir negalėti nuslopinti nei užgožti šauksmą tų, kurie rytojaus dieną po šio pripažinimo ketina pakeisti pasaulį, – tai patekti į sritį pras-

[95] Orig. *Se* dessine*-t-elle d'ailleurs, cette signifiance plus antique que tout dessin*?

mės, kurios apręptis negali suprasti-apimti ir netgi patekti tarp paskatų, kurių „protas" nepažįsta[96] ir kurių pradžia – ne Filosofijoje. Vadinasi, kokia nors prasmė galėtų liudyti anapusybę, nesančią beprasmybės *no man's land*[97], kurioje kaupiasi nuomonės. *Nefilosofuoti nereikštų nei „dar filosofuoti"*, nei neatsispirti nuomonėms. Prasmė, kuri iki jos atsiskleidimo teiginiuose paliudijama jaustukais ir šauksmais, prasmė, reiškianti kaip priesakas, kaip paskelbtas įsakymas. Jos raiška kokioje nors temoje jau kyla iš jos liepiančio reiškimo: ne tematizuojančiai sąmonei, bet subjektyvybei[98] etinė reikšmė reiškia bet kokį paklusnumą, paklūstantį už suvokimą ankstesniu paklusimu. Pasyvumas, pasyvesnis už pažinimo imlumo pasyvumą, už imlumą, priimantį tai, kas jį sujaudina. Nuo šiol tai tokia reikšmė, kai etinis momentas negrindžiamas jokia išankstine teorinio mąstymo ar kalbos struktūra. Kalba įtakoja reikšmę tik kaip materiją įforminanti forma; tai primena perskyrą tarp formos ir reikšmės, kuri pasirodo per formą ir per savo santykius su kalbos struktūra. Net jei to, kas *pasakyta*, reikėtų *atsisakyti*[99], o to reikia atsisakyti,

[96] *...parmi des raisons que la „raison" ne connaît pas* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 38 red. past.

[97] „niekieno žemė" (perkeltine prasme – „neutrali zona") (angl.).

[98] *la signification éthique signifie non pas* pour *une conscience* <...>, *mais à une subjectivité* – tiek prielinksnis *pour*, tiek *à* reikalauja naudininko linksnio ir dažnai vartojami paraleliai, tačiau šia subtilia perskyra Levinas, matyt, nori pabrėžti reiškimo tiesioginį nukreiptumą, nes prielinksniu *à* išreiškiama ir tiksliai apibrėžta judėjimo kryptis. Taip pat tai galėtų būti priešprieša tarp ontologinės sąvokos „būtis-sau" [*le pour-soi*], reiškiančios save suvokiančią sąmonę, ir etinę reikšmę įgavusios subjektyvybės, kuri nėra nei būtis-savyje, nei būtis-sau, bet ta, į [*à*] kurią kreipiamasi. Be to, tai gali būti netiesioginė nuoroda į neišvengiamą privalomybę (plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 22 red. past.).

[99] *même si ce* dit *doit être* dédit – plg. „Kažkur esu kalbėjęs apie filosofinį *sakymą* [*dire*] kaip sakymą, kuris nuolatos turi atšaukti tai, kas sakyta [*se dédire*]. Aš net padariau šį atšaukimą [*dédit*] tikruoju filosofavimo būdu" (Levinas E., *Etika ir begalybė*, p. 112).

idant tai prarastų savo kalbinį iškreiptumą. Net jei reikšmė turi būti redukuota ir turi prarasti „dėmes“, kurias jai kainavo jos išstatymas šviesoje ar buvimas šešėlyje. Net jeigu diskurso visumą pakeičia sakymo-atsisakymo ir atsisakymo-atsisakymo ritminė kaita. Logoso visagalybės, sistemos logoso ir vienalaikiškumo trūkinėjimas. Logoso sutrūkinėjimas į signifikantą ir signifikatą, kuris nėra *vien* signifikantas[100]; priešingai negu bandymas sulydyti signifikantą ir signifikatą ir, visą mąstymą atiduodant kalbai kaip ženklų sistemai, transcendenciją iš jos pirmojo ar galutinio prieglobsčio išvyti į filosofijos, kuriai prasmė prilygsta būties bei būties *esse* raiškai, šešėlį.

Transcendencija kaip reikšmė ir reikšmė kaip įsakymo, subjektyvybei duoto dar iki bet kokios ištaros, reikšmė, grynas vienas-dėl-kito. Vargšė laisvės netekusi etinė subjektyvybė! Nebent čia būtų tik „paties“ skilimo trauma kartu su Dievu arba per Dievą patirtame nuotykyje. Tačiau iš tiesų šis dvilypumas jau būtinas transcendencijai. Transcendencija privalo nutraukti savo pačios demonstravimą ir rodymą, savo fenomenalumą. Jai reikia mįslingumo žybčiojimo ir dia-chronijos, mįslingumo, kuris nėra tiesiog netvirtas įsitikinimas, bet kuris suardo transcendentalinės apercepcijos vienovę, kurioje imanencija visada triumfuoja prieš transcendenciją.

(1) Žr. [Levinas E.] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 195–207.
(2) Būtinybė, kurios reikalauja teisingumas, o šio savo ruožtu reikalauja budrumas, tad ir Begalybė manyje, begalybės idėja.
(3) Patirties sąvoka neatskiriama nuo esaties vienovės, nuo vienalaikiškumo, todėl nurodo į vienovę apercepcijos, kuri neateina iš išorės „įsi-

[100] Užuomina į poststruktūralistų (kurių žymiausias – J. Derrida buvo Levino mokinys) tvirtinimus, kad kiekvienas signifikatas visada jau yra signifikantas ir „skirtis tarp signifikanto ir signifikato yra *niekas*“ (Derrida J., *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, p. 36).

sąmoninti“ vienalaikiškumo. Ši sąvoka priklauso pačiam esaties „būdui“; esatis – būtis – galima tik kaip praeinančių dalykų tematizavimas arba sutel-kimas, tad ir kaip fenomenas, kuris yra pats tematinis išrodymas. Ne kiekviena reikšmė kyla iš patirties, ne kiekviena galiausiai virsta raiška. Formali reikšties struktūra – vienas-dėl-kito – neredukuojama į „pasirodymą“. Pavyzdžiui, kentėti-dėl-kito turi prasmę, kai pažinimas yra šalutinis dalykas. Savaime ontologinis savito būties pažinimo nuotykis nėra nei vienintelis, nei išankstinis suvokiamumo protu ar prasmės modusas. Reikia užklausti patirtį kaip prasmės šaltinį. Galima parodyti tik tai, kad prasmė kaip pažinimas yra motyvuota prasmės, pradžioje niekaip nesusijusios su pažinimu. Čia neneigiama, kad pati filosofija yra pažinimas. Tačiau pažinimo galimybė aprėpti bet kokią prasmę nėra bet kokios prasmės redukavimas į jos išrodymo primetamas struktūras. Iš čia kyla tiesos diachronijos idėja, kai to, kas pasakyta, turi būti atsisakyta, o to atsisakymo atsisakoma dar kartą. Šia prasme į skeptiškąją filosofijos esmę gali būti žiūrima rimtai; skepticizmas nėra savavališkas ginčijimasis, tai išbandymų ir tyrinėjimų doktrina, nors jos ir negalima redukuoti į mokslinį tyrinėjimą.

(4) Ši galimybė nepastebimai nuslėpti ar praleisti nepastebėtą tiesos padalijimą į du laikus – *netarpišką*[101] laiką ir *refleksijos* laiką – reikalauja dėmesio bei atsargumo. Nebūtinai dėl to refleksijos laikas pajungiamas netarpiškam laikui ar atvirkščiai. Tiesa kaip *dia-chronija*, kaip tai, kas atmeta sintezės sinchronizavimą, galbūt yra transcendencijos savastis.

(5) Slaptos neigimo ištakos glūdi ne subjektyvybėje, o Begalybės idėjoje. Arba, jei norite, subjektyvybėje kaip Begalybės idėjoje. Būtent šia prasme begalybės idėja, kokią ją mato Descartes'as, yra *„tikroji idėja“*, o ne vien tai, ką aš suvokiu „neigdamas baigtinybę“.

(6) Svarstydamas apie „būdą, kuriuo aš gavau šią idėją“, apie šio imlumo prasmę 3 apmąstyme Descartes'as sako: „Kadangi aš jos negavau per pojūčius, ir ji niekada nebuvo pasireiškusi man nelaukiant, kaip kad būna su juslinių daiktų idėjomis, kai šie daiktai save pateikia arba atrodo save pateikiantys mano išoriniams jutimo organams“[102]. Netikėtai užklumpanti juslinių daiktų patirtis įsisąmoninama intelektu, kuris juslėse išskiria tai, kas ryškiai ir aiškiai suvokiama protu, ir kaip tik tai leidžia sakyti, jog jusliniai daiktai „atrodo save patei-

[101] *immédiat* – netarpiškas laikas priešpriešinamas visada įtarpinančios refleksijos laikui.

[102] Plg. Dekartas R., *Rinktiniai raštai,* p. 192.

kiantys mano išoriniams jutimo organams". Imlumo procesas! „Ji – Begalybės idėja, – tęsia Descartes'as, – nėra ir grynas mano proto gaminys ar fikcija, kadangi aš nepajėgiu iš jos ką nors atimti ar prie jos pridėti. Tad belieka pasakyti vien tai, kad, kaip ir manojo „aš" idėja, ji gimusi ir sukurta kartu su „aš" tada, kai aš[103] buvau sukurtas."

(7) Žr. ankstesnį paaiškinimą.

(8) Arba, anot Descartes'o, jis yra *sukurtas*.

(9) „Nes štai Viešpats išeis iš savo vietos; jis nužengs ir mindžios žemės aukštybes. Tuomet kalnai sunyks po juo ir slėniai skils kaip vaškas prieš ugnį ir kaip vandenys, kurie krinta nuo aukštumos" (*Mch*, 1, 3–4; vert. J. Skvireckas). „Kas palaiko, nusileidžia tam, kas yra palaikomas", apsiverčia arba sugriūva – būtent šią „struktūrą" (kuri yra, jei galima taip pasakyti, pats iš-struktūravimas [dé-structuration]) nusako ir išreiškia šis Šventojo Rašto tekstas, nepriklausomai nuo jo autoriteto ir nuo jo „retorikos".

(10) Žr. [Levinas E.] *Totalité et infini*, I skyrius, p. 1–78 ir toliau.

(11) *Puota*, 192 c.

(12) *Ibid.*, 192 e.

(13) Žr. *Autrement qu'être*, IV sk.

(14) Franzas Rosenzweigas interpretuoja Žmogaus *atsakymą* Meilei, kuria jį myli Dievas, kaip judėjimą artimo link. Žr. *Stern der Erlösung. Teil II, Buch II.* Tai grįžimas prie struktūros, apibrėžiančios vieną judaizmo homilijų temą – „kutus drabužių kampuose", kuriuos regėdamas tikintysis privalo prisiminti „visus Viešpaties įsakymus" (*Sk* XV, 38–40), hebrajiškai vadinamus „tsitsith". Šis žodis senovės rabinų komentare, vadinamajame *Siphri*, yra lyginamas su veiksmažodžiu „tsouts", kurio viena forma *Giesmių giesmės* 2,9 reiškia „stebėti" arba „žiūrėti": „Mano mylimasis... stebi pro grotus". Tikintysis, žiūrėdamas į jam primenančius jo priedermes „kutus", šitaip pasiunčia žvilgsnį Mylimajam, kuris jį stebi. Tai ir būtų buvimas akis į akį arba veidu į veidą su Dievu!

(15) Mūsų studijoje nagrinėjama anapusybės, transcendencijos reikšmė, o ne etika. Čia ši reikšmė randama etikoje. *Reikšmė*, nes etika skleidžiasi kaip struktūra „vienas-dėl-kito"; būties anapusybės reikšmė, nes esanti už bet kokio tikslingumo ribų tolydžio augančioje atsakomybėje – nesu-interesuotume, kuriame būtybė atsikrato savo būties.

[103] Lietuviškame minėtos Descartes'o knygos vertime nedaromas skirtumas tarp *je* [aš] ir *moi* [„aš"]. Apie *je* ir *moi* skirtumą žr. šio str. 68 red. past.

(16) Pėdsakas praeities, kuri visada buvo ne esamybė, bet vis dar trikdanti nesatis.

(17) Dia-chroniška tiesa – tiesos be galimos sintezės diachronija. Priešingai negu dėsto Bergsonas, galbūt esama „netvarkos“, kuri nėra kita tvarka ten, kur elementai negali tapti bendraamžiški, pavyzdžiui (tačiau ar tai pavyzdys, ar iš-imtis?), kai Dievas atsiskiria nuo re-prezentacijos esaties.

(18) Kaip mirtis stiprus pasišventimas ir tam tikra prasme stipresnis už mirtį. *Baigtinybėje* mirtis išryškina likimą, kurį ji nutraukia. Tuo tarpu niekas negali manęs atleisti nuo atsakymo, kurį duoti esu *pasyviai* įsipareigojęs. Kapas nėra prieglobstis, jis nėra atleidimas. Skola išlieka.

(19) *Pr* 18, 27.

(20) *Iš* 16, 7.

(21) „Vienas-dėl-kito“ – formali reikšmės struktūra, reikštis ar racionalumas reikšmės, kurios pradžia nėra jos išdėstymas kokioje nors temoje, bet mano atvertis kitam, mano nuoširdumas arba mano *tiesumas.*

(22) *Iz* 57,19 [vert. J. Skvireckas].

(23) *Am* 3,8 [vert. J. Skvireckas].

(24) Tai tikrai įstabu, kad žodis „reikštis“ empiriškai reiškia kam nors parodytą dėmesio ženklą.

(25) Žr. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 59 ir 195.

KLAUSIMAI IR ATSAKYMAI*

Šiuose puslapiuose spausdinamas pokalbis, atkurtas su tam tikrais jo esmės nepažeidžiančiais pakeitimais, įvyko Leydeno universiteto salėje, viename renginyje, organizuotame 1975 metų kovo mėnesį, švenčiant universiteto įkūrimo 400-ąsias metines. Ta proga pakviestas Emmanuelis Levinas vieno susirinkimo metu 1975 metų kovo mėnesio 20 d. per dvi valandas turėjo atsakyti į olandų filosofų klausimus dėl jo paties tekstų. Kai kurie klausimai, sunumeruoti ir išdėstyti raštu, buvo jam įteikti, pradedant susitikimą.

Leydeno profesorius Andriaansas labai norėjo užrašyti šį dialogą. Jam vadovaujant bei padedant pokalbis buvo užrašytas spausdinimo mašinėle.

Galbūt dėl priverstinio skubėjimo ir dėl laisvo, neišvengiamo kalbėjimo užuolankomis ši improvizacija išlaikė tokiam kalbėjimui būdingą išraišką. Nenusimesdamas atsakomybės, Emmanuelis Levinas pateikia skaitytojui šiuos žodinio išbandymo pėdsakus.

DR. T. C. FREDERIKSE: Norėčiau sužinoti, ar nėra taip, kad savo filosofijoje jūs pernelyg negatyviai vertinate istoriją, turbūt priešindamasis hėgeliškajai istorijos filosofijai, kur kitas svarbus tik tiek, kiek jis užima tam tikrą vietą totalybėje. Ar nebūtų galima pozityviau vertinti istoriją – kaip atvirą įvykį, kai artimas ateina pas mane, nes mes turime bendrą praeitį, ir man pasiūlo arba tiesiog pakviečia kartu žengti į naują ateitį. Argi ne tiesa, kad kreipinys[1], gramatiškai kalbant, turi prasmę tik tada,

* Pirmą kartą spausdinta leidinyje *Nouveau Commerce*, Nr. 36–37, 1977.

[1] *le vocatif* – pažodžiui: „šauksmininkas".

kai veiksmažodžiui suteikiama teisė išreikšti būtąjį ir būsimąjį laiką? Skaitydamas knygą *Totalybė ir begalybė*, susidariau įspūdį, kad kito veidas išnyra tarsi iš nebūties, o tai jūsų filosofijai suteikia iliuzinį pobūdį.

E. LEVINAS: Knygoje *Totalybė ir begalybė* kitas, sakote, pasirodo tarsi iliuzija. Norint, kad kitas būtų priimtas kaip kitas, reikia, kad jis būtų priimtas nepriklausomai nuo jo savybių. Ir jeigu nebūtų tam tikro netarpiškumo – o santykio su kitu asmeniu vertė, išskirianti jį iš kitų, kaip tik ir yra jo netarpiškumas *par excellence* – tai visa kita mano tyrinėjimuose netektų galios. Toks santykis taptų vienu tų tematizuojamų santykių, kurie užsimezga tarp objektų. Man atrodė, kad vienintelis būdas kitą laikyti kitu yra užmiršti visus tuos „raginimus" tematizuoti.

Jūs sakote, kad gryname kreipinyje nėra įvykių plėtojimosi. Nemanau, kad kito veidas vietoj beasmenio santykio reikalauja tik kreipinio. Taip tvirtina Buberis. O aš visuomet ieškojau įvykio – žinoma, formalaus, jeigu tebegalioja tai, ką aš pasakiau apie charakterio savybių, socialinių sąlygų bei predikatų apskritai nepaisymą, – santykyje su kitu asmeniu užsimezgančio įvykio. Reikėtų įsidėmėti tris sąvokas. Pirmiausia – artumo sąvoka. Aš pabandžiau jį apibrėžti kitaip, ne kaip tai, kas sumažina nuotolį tarp dviejų tariamai artimų narių. Pabandžiau pereiti nuo erdvinio artumo sampratos prie atsakomybės už kitą asmenį idėjos, daug sudėtingesnės „intrigos" už paprasčiausią sakymą „tu" arba vardo ištarimą. Ir, žvelgdamas už atsakomybės arba į ją, pabandžiau suformuluoti filosofijai labai neįprastą sąvoką – *pakeitimo*, kaip galutinės atsakomybės prasmės, sąvoką. Čia galutinis įvykis būtų ne *reiškimasis*, nors fenomenologinėje filosofijoje galutinis įvykis privalo reikštis. Čia kaip etinis modalumas apmąstoma nuo pažinimo besiskirianti „kategorija". Visos šios pastangos dedamos tam, kad Kitas-Tame-Pačia-

me[2] būtų mąstomas ne kaip koks nors kitas Tas Pats. Vietininko forma[3] nereiškia asimiliacijos: Kitas sutrikdo arba išbudina Tą Patį, Kitas sukelia nerimą Tam Pačiam arba įkvepia Tą Patį, arba Tas Pats geidžia Kito, arba jo laukia (argi laikas trunka ne dėl šio kantraus laukimo?). Galima pastebėti kiekvieno šių veiksmažodžių reikšmės perėjimą į bet kurį kitą veiksmažodį. Todėl Tas Pats nėra ramybės būsenoje ir *visa To Paties reikšmė neredukuojama į jo tapatybę*. Tas Pats turi savyje daugiau negu gali turėti. Tai laiko Geismas ir ieškojimas, ir nuolankumas, ir tąsa. Kalbama apie labai neįprastą, graikų filosofijai svetimą laikiškumą. Platono dialoge *Timajas* To Paties ratui pavyksta apgaubti Kito ratą. Galų gale viskas nurimsta Tame Pačiame, kaip ir Hegelio filosofijoje, nes egzistuoja tapataus ir netapataus tapatybė. Tad manoma, kad To Paties nerimas dėl kito yra tam tikras stygius. Manosiose esė To Paties nerimas[4] dėl Kito yra Geismas, tampantis ieškojimu, klausimu, laukimu, – tai laiko kantrybė ir tąsa, ir net perviršio ar pertekliaus modusas. Šįsyk ieškojimas yra ne stokos išraiška, bet būdas „tame, kas mažiau" nešioti „tai, kas daugiau"[5]. Štai tos tikrosios sąvokos, kurių link nuolatos nukreipti mano tyrinėjimai. Iš pirmo žvilgsnio šie tyrinėjimai gali pasirodyti vien tik etiniai ar teologiniai, pamokantys.

PROF. DR. M. SPINDLER: Ar jūs manote, kad atsakėte į p. Frederikse klausimą apie istorijos filosofiją?

E. LEVINAS: Ir taip, ir ne. Istorija nebuvo mano apmąstymų išeities taškas. Vis dėlto aš manau, kad neribotas atsakomybės

[2] Orig. *l'Autre-dans-le-Même*.

[3] *Le* dans – turima omenyje žodžių junginio *l'Autre-dans-le-Même* vietininko forma, prancūzų kalboje išreiškiama prielinksniu *dans*, kuris šiuo atveju sudaiktavardintas, pridėjus prie jo artikelį.

[4] *in-quiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

[5] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 80 red. past.

už kitą asmenį įvykis išties turi istorinę reikšmę, liudija bei ženklina mūsų epochą ir yra visai kas kita negu kreipinys, kuriuo kreipiamasi be jokių padarinių. Jeigu tam, kad analizė būtų istorinė, reikia labai tiksliai remtis apibrėžtomis istorinėmis situacijomis, ištirti jas ir paskelbti, kaip visa tai turėtų susitvarkyti, absoliučiai užsibaigti ar galutinai pakrikti, tai mano darbas neturi nieko bendra su istorijos filosofija. Man iš tiesų atrodo, kad *neribota* atsakomybė už kitą asmenį, savęs paties branduolio suskaidymas[6] gali būti išreikštas istorijos konkretybėje. Laikas savąja kantrybe ir tąsa, savuoju laukimu nėra „intencionalumas" nei tikslingumas (Begalybės tikslingumas[7] – koks pasityčiojimas!). Jis yra iki Begalybės[8] ir reiškia atsakomybės už kitą asmenį dia-chroniją. Kartą po vienos konferencijos, kurioje buvo aptariamos šios idėjos, buvau nuvežtas į Louvaino studentų namus, ten vadinamus „pedagogika". Mane apspito Pietų Amerikos studentai, kurių dauguma buvo dvasininkai, bet ypač susirūpinę padėtimi Pietų Amerikoje. Jie man kalbėjo apie tai, kas ten vyko, kaip apie didžiausią žmonijos išbandymą. Ne kartą ir ne be ironijos jie manęs klausė, kur konkrečiai aš galėčiau sutikti Tą Patį, taip susirūpinusį Kitu, kad jis dėl to net savyje suskiltų. Aš atsakiau: kad ir čia. Čia, šioje studentų, intelektualų grupėje, studentų, kurie galėtų kuo puikiausiai rūpintis savo vidiniu tobulinimusi, tačiau kurie vis dėlto apie nieką daugiau nekalbėjo, kaip tik apie liaudies masių krizę Lotynų Amerikoje. Argi jie ne įkaitai? Ši sąmonės utopija istoriškai išsipildė salėje, kurioje aš buvau. Aš iš tiesų manau, kad istorija gali sietis su šiomis sąmonės utopijomis.

[6] Orig. *une dénucléation de soi-même.*

[7] *finalité de l'Infini* – etimologiškai vienas kitą paneigiantys žodžiai: *final* „galutinis"; *in-fini* „be-galinis".

[8] *il est à l'Infini* – daugiareikšmis posakis, kurį galima būtų versti „laikas yra [tąsa, tėkmė] į Begalybę", tačiau Levinas čia, atrodo, kartu žaidžia idiominiu posakiu *à l'infini* „be galo be krašto, iki begalybės".

PROF. DR. H. HEERING: Galbūt čia derėtų pridurti antrą raštu pateiktą klausimą? *„Mes randame žodį „teisingumas", pavartotą norint išreikšti santykį su kitu asmeniu, taip pat ir santykį su trečiuoju asmeniu. Tačiau tai, anot jūsų, yra visiškai skirtingi santykiai. Ar šių sąvokų nereikėtų atskirti?"*

E. LEVINAS: Ne taip paprasta kalbėti apie tai taip pat, kaip prieš 15 metų. Taigi kalbama apie trečiojo [asmens] pasirodymą. Kodėl yra trečiasis? Kartais aš pats savęs klausiu, ar negalima būtų pateisinti trečiojo atsiradimo taip: galimybė užmegzti nesu-interesuotą[9] santykį su kitu asmeniu pašalina abipusiškumą, bet argi kitas asmuo gali likti nepasišventęs kitam? Čia reikalingas trečiasis. Kad ir kaip būtų, būdamas santykyje su kitu asmeniu, aš visuomet esu santykyje ir su trečiuoju. O juk ir jis yra mano artimas. Nuo šios akimirkos artumas tampa problemiškas: reikia nuolatos lyginti, sverti, mąstyti, reikia reikalauti teisingumo, o tai jau teorijos pradžia. Bet koks Institucijų, kartu ir teorijos – filosofijos bei fenomenologijos (reiškimosi aiškinimo) – atstatymas, mano manymu, prasideda nuo trečiojo. Iš tiesų žodis „teisingumas" labiau tinka ten, kur reikalingas ne manęs „pajungimas" kitam asmeniui, bet „nešališkumas". Jeigu reikalingas nešališkumas, tai reikalingas palyginimas ir lygybė – lygybė tarp to, kas negali būti palyginama. Todėl žodis „teisingumas" labiau tinka išreikšti santykiui su trečiuoju negu santykiui su kitu asmeniu. Tačiau santykis su kitu asmeniu iš tiesų niekuomet nėra santykis vien su kitu asmeniu: nuo šiol ir visada kitame asmenyje reprezentuojamas trečiasis; vos tik pasirodo kitas asmuo, trečiasis jau žvelgia[10] į mane. Šitaip ryšys tarp atsakomybės kito asmens atžvilgiu ir teisingumo tampa

[9] *dés-intéressée* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

[10] *me regarde* – gali būti verčiama ir „mane liečia", „su manimi susijęs". Žr. str. *Pastabos apie prasmę* 35 red. past.

nepaprastai glaudus. Šiaip ar taip, jūsų pasiūlyta perskyra teisinga, o kartu šių terminų artimumas yra akivaizdus. Knygoje *Totalybė ir begalybė* vartojama ontologinė kalba toli gražu nėra galutinai užbaigta kalba. Veikale *Totalybė ir begalybė* kalba yra ontologinė, idant ji nebūtų visiškai psichologinė. Tačiau tai jau iš tiesų yra tyrimas to, ką aš vadinu „būties anapusybe" arba atsisakymu viską sulyginti su savimi, nes šis sulyginimas visada yra būtis (*Sein*), kad ir kokios būtų pastangos atskirti būtį nuo esamybės. Tas pat galioja ir žodžiui „teisingumas": reikia daryti jūsų nurodomą skirtumą.

N. N.: Jeigu aš esu pažeidžiamas, kaip pabrėžiate savo knygose, tai kaip aš galiu būti atsakingas? Juk jei kenti, tai esi bejėgis ką nors daugiau daryti.

E. LEVINAS: Pasitelkdamas pažeidžiamumą, mėginu aprašyti subjektą kaip pasyvumą. Jeigu nėra pažeidžiamumo, jeigu dėl savo kantrybės subjektas nuolatos nebalansuoja ant beprotiško skausmo ribos, tai jis įsitvirtina *dėl savęs paties*[11]. Tokiu atveju jis greitai tampa substancija, įgyja puikybės, tampa imperialistu, o kitą asmenį turi kaip objektą. Aš dėjau visas pastangas, kad santykis su kitu asmeniu būtų suprantamas ne kaip mano substancialumo atributas, ne kaip mano asmens tvirtumo atributas, bet, priešingai, kaip nušalinimo[12] (turiu omeny valdovo nušalinimą nuo sosto), mano atsistatydinimo veiksmas. Juk tiktai tada tikrasis pasiaukojimas, kito asmens pakeitimas man tampa prasmingi. Jūs sakote: kentėdamas esi bejėgis ką nors daugiau daryti. Bet ar jūs esate įsitikinęs, kad kentėjimas užsibaigia juo pačiu? Pažeidžiamumas – tai kentėjimas ne tik nuo ko nors,

[11] *il se pose* pour lui-même – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 6 red. past.

[12] *déposition* – pažodžiui: „padėties, pozicijos praradimas".

bet ir kentėjimas dėl ko nors. Čia kalbama kaip tik apie šią „nuo" transformaciją į „dėl", apie „nuo" pakeitimą „dėl". Jeigu viso to nebūtų, jūs tuojau pat atsidurtumėte keršto, karo, savojo „aš" pirmumo tvirtinimo pasaulyje. Nesiginčysiu, mes faktiškai visuomet esame tokiame pasaulyje, bet tai yra pasaulis, kuriame mes esame pavaldūs kaitai[13]. Pažeidžiamumas – tai galimybė pasakyti tokiam pasauliui sudie. Jam sakoma sudie senstant. Laikas trunka kaip šis sudie ir su-Dievu[14].

N. N.: Vis dėlto dar norėčiau paklausti, kaip galima būti atsakingam, kai kenčiama ir nesipriešinama blogiui. Kalbant apie tai, galima grįžti prie raštu pateikto ketvirto klausimo: *„Ar pakeitimo sąvoka nesuteikia erdvės minčiai, kad kartais tiesiog būtina pasipriešinti kitam asmeniui jo paties arba trečiojo labui?"*

E. LEVINAS: Jeigu priešais mane nebūtų nieko daugiau, vien kitas asmuo, tai tiesiog tarčiau: aš privalau jam viską. Aš esu tiktai jam. Įskaitant ir blogį, kurį jis man atneša. Aš nesu jam lygus, esu visam laikui jam atsidavęs. Mano pasipriešinimas kyla tada, kai blogis, kurį jis man atneša, atnešamas ir trečiajam, kuris taip pat yra mano artimas. Būtent trečiasis yra teisingumo, kartu ir pateisinamos represijos šaltinis. Kai trečiasis patiria prievartą, kito [asmens] prievartos sustabdymas prievarta yra pateisinamas. Ši mintis, kad aš atsakingas už kito daromą blogį – nors psichologiškai galima, bet realiai atmesta ir išstumta – mums atskleidžia subjektyvumo prasmę. Šią mintį galima patvirtinti mano nuolatos cituojama Dostojevskio fraze (tai, manau, Aliošos ištarti žodžiai): „Kiekvienas mūsų yra kaltas dėl visko už visus ir prieš visus, o aš – daugiau negu kiti". Antroje

[13] *nous sommes altérés* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 66 red. past.

[14] *l'à-Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

šios frazės dalyje „aš" nustoja būti „Aš" apskritai atskiru atveju. Jis yra vienintelis taškas, kuris pakelia pasaulį („pakelia" dviem šio žodžio prasmėmis: kuris pakelia nepakeliamą ir kuris jį prisiima[15]). Žinoma, šį „aš" tuoj pat pasiglemžia jo bendroji sąvoka. Reikia, kad jis iš jos vėl ištrūktų. „Aš" kaip „aš" – tai iš savo sąvokos ištrūkstantis „aš". Būtent šią situaciją pavadinau pažeidžiamumu, absoliučia kalte ar veikiau absoliučia atsakomybe. Psichologiškai apmąstytas „aš" jau yra kitiems „aš" prilygstantis „aš". „Aš" sąvoka mane nuolat pasiglemžia.

Pakeitimo sąvoka reiškia, kad *aš* pakeičiu kitą asmenį, bet niekas negali pakeisti manęs kaip „aš" [16]. Kai pradedama sakyti, kad kas nors gali mane pakeisti, prasideda amoralumas. Ir priešingai, „aš" kaip „aš" šiuo radikaliu individualumu (o tai nėra savirefleksija) yra atsakingas už daromą blogį. Aš labai anksti pavartojau šią sąvoką, kalbėdamas apie tarpasmeninio santykio asimetriją. „Aš" yra persekiojamas, ir iš esmės jis pats atsakingas už jo patiriamą persekiojimą. „Laimei", jis nėra vienas; esama trečiųjų, ir negalima leisti, kad jie būtų persekiojami!

DR. M. FRESCO: Ar filosofija, jūsų manymu, savo kilme remiasi pasirinkimu ar pamatine nuojauta, kurios daugiau nebegalima pagrįsti? Kokie būtų nurodytų ištakų padariniai šiai filosofijai ir bet kokiai filosofijai? Aš pastebėjau šių padarinių skirtumą graikų-lotynų ir judėjų-krikščionių tradicijoje. Judėjų-krikščionių tradicijoje santykis tarp „aš" ir kito buvo suvokiamas visai kitaip negu pagoniškoje tradicijoje. Pastarojoje „aš" yra centras, o kitas egzistuoja tik per santykį su „aš", tuo tarpu judėjų-krikščionių tradicijoje, kuriai jūs priklausytumėte, kitas yra centre, ir nors „aš" turėtų prisiimti absoliučią atsakomybę,

[15] *...qui supporte insupportable et qui le porte* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 66 red. past.

[16] Žr. str. *Dievas ir filosofija* 71 red. past.

jis vis tiek egzistuoja tik per santykį su centre esančiu kitu. Taigi, jeigu joks ryšys tarp šių dviejų pamatinių pasirinkimų neįmanomas, kokias išvadas iš to būtų galima daryti?

E. LEVINAS: Žodis „centrinis" yra miglotas. Kokia yra šio buvimo centre esmė? Jūs manęs klausiate: ar nėra pirminio pasirinkimo? Aš būčiau linkęs sakyti: yra pirminis klausimas. Paaiškinsiu, kodėl verčiau renkuosi „pirminio klausimo" terminą: todėl, kad klausimas gali kilti anapus to, kas patvirtinama atsakymu. Klausimas – tai santykis, kuriame nėra vietos atsakymui, santykis, kuriam vien atsakymo neužtenka: atsakymas susiaurintų tai, kas užklausiama. Mūsų teoriniai klausimai – tai jau sušvelninta forma to, kas yra klausimas, to, kas yra ieškojimas ar Geismas. Ir aš sutikčiau su jūsų nuomone, kad tai sąlygoja didelį skirtumą. Vakarų filosofija – atsakymo filosofija, čia vertinamas atsakymas arba rezultatas, kaip pasakytų Hegelis, o juk būtent klausimas yra... net nedrįstu sakyti „pirminis", nes pirmumo idėja yra graikų idėja, tai pirmosios priežasties idėja, ir aš nežinau, ar dera kalbėti apie pirmumą, kai norima kalbėti apie klausimą kaip apie mąstymą, mąslesnį už doksinį atsakymą, kai norima kalbėti apie klausimą – ieškojimą ir Geismą, apie ieškojimą ta prasme, kurią galima rasti Biblijoje, kur kalbama apie Dievo ieškojimą ir kur „*surastas* Dievas" dar vadinamas *ieškomu* (žr. *Iz* 65,1; reikia atkreipti dėmesį į hebrajišką tekstą, kuriame tai akivaizdu)[17]. Tai toli gražu ne ta situacija, kai iškeliamas[18] klausimas; čia pats klausimas jus užklumpa, jūs esate užklausiamas. Visos šios situacijos galbūt iš tiesų skirtingos graikų ir Biblijos tradicijoje. Mano nuolatinis rūpestis – šią nehelenistinę Biblijos kalbą išversti į helenistines sąvokas ir

[17] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 52 red. past.

[18] on *pose* – originalo tekste išskirtas beasmenis įvardis *on*.

nekartoti biblinių formulių, kurios, izoliuotos nuo konteksto – o jis, kalbant apie tokį tekstą, yra *visa* Biblija, – mums nesuprantamos. Nieko nepadarysi, filosofija kalba graikiškai. Tačiau nereikia manyti, kad kalba modeliuoja prasmę. Graikų kalba savo sintakse galbūt suteikia galimybę pateikti prasmę. Manyčiau, kad visa, kas šiandien vyksta kalbotyroje, yra graikų tradicijos pratęsimas: turiu omenyje idėją, kad pati kalba yra prasmės įvykis, pamatinis įvykis. Čia mes susiduriame su galutiniais klausimais, jeigu tik tarsime, kad tokių esama: pirmumas ir galutinumas – graikų filosofijos sąvokos. Vis dėlto matau, kad tiesiogiai neatsakiau į jūsų klausimą apie *„aš"* ir *kitą*. Tačiau man atrodo, kad, atsakydamas į prieš tai užduotą klausimą, tam tikra prasme apie tai jau kalbėjau.

H. PHILIPSE: Koks yra santykis tarp religijos ir filosofijos ir koks santykis tarp jūsų religijos ir jūsų filosofijos?

E. LEVINAS: Religija apie visa tai žino daugiau. Religija mano žinanti apie tai daug daugiau. Aš nemanau, kad filosofija galėtų paguosti. Paguodos paskirtis visai kita, ji yra religinė.

H. PHILIPSE: Ar jums, kaip ir Pascaliui, filosofija yra pramoga?

E. LEVINAS: Jeigu tai, kas neišvengiama, gali būti pramoga ir jei pramoga gali būti neišvengiama.

H. PHILIPSE: Ar savo esme skeptiška filosofinė nuostata neprieštarauja religinei nuostatai?

E. LEVINAS: „Skeptiškumas" reiškia vien daiktų tyrimą, klausimų kėlimą. Aš visai nemanau, kad klausimas arba pirmapradis klausinėjimas esąs tik atsakymo stoka. Funkciniai ir net moks-

liniai klausimai – daug filosofinių klausimų – nelaukia nieko kito, tik atsakymų. Klausinėjimas, kaip pirminė nuostata, yra „santykis“ su tuo, ko savyje negali suturėti joks atsakymas, santykis su „nesuturimu“[19]. Klausinėjimas tampa atsakomybe. Kiekvienas atsakymas turi savyje ką nors „šalia klausimo“ ir reikalauja atsi-sakymo[20].

PROF. DR. TH. DE BOER: Norėčiau jūsų paklausti apie metodą, kuriam savo darbuose skyrėte nemaža vietos. Kaip galima kalba išreikšti metafizinį santykį su Kitu? Knygos *Totalybė ir begalybė* įžangoje jūs remiatės transcendentaliniu Husserlio metodu. Jūs tvirtinate rėmęsis intencionalia analize (jos kilmė yra dar iki bet kokios kilmės) kaip radikaliausiu teorijos ir praktikos pagrindu. Neseniai išėjusioje jūsų knygoje aptikau dvi naujas idėjas, susijusias su šia metodo problema. 288 puslapyje jūs kalbate apie kalbos, kuri galbūt pati yra filosofija, išaukštinimą, 182 puslapyje – apie ikirefleksinę kartotę („paties šio Sakymo Sakyme“). Tad galima daryti išvadą, kad yra, taip sakant, trys keliai, vedantys nuo ontologijos prie metafizikos: transcendentalinė redukcija, išaukštinimas ir kartotė. Šiandien labiausiai norėčiau jūsų paklausti apie keletą pastraipų iš knygos *Kitaip negu būti(s), arba anapus esmės*, kur jūs sakote, kad tam tikru momentu ontologinės kategorijos virsta etinėmis sąvokomis (p. 146) ir etinės kalbos tropai atitinka tą struktūrą, kurią jūs norite išreikšti (p. 155). Kalba tiesiog prilygsta metafizinio aprašymo paradoksui (plg. p. 120, Nr. 35). Norėčiau žinoti, ar šios citatos išreiškia radikaliai naują elementą jūsų mąstyme, ar ne. Ar etikos kalba nepaverčia beprasmišku reikalu sudėtingos onto-

[19] „suturėti“ – *contenir*; „nesuturimas“ – *incontenable*. Užuomina į tai, kad klausinėjime esama to, kas nesutelpa į jokį sąmonės, minties turinį (*contenu*) ir šitaip ją pranoksta. Plg. str. *Dievas ir filosofija* 22 red. past.

[20] *un dédit* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 99 red. past.

loginės kalbos redukcijos problematikos, susijusios su kelių į metafiziką ieškojimu? Juk tai iš tiesų aporijų keliai arba keliai be išeities. Ar pagrindine problema laikydamas metafizinio matmens neišsakomumą, jūs nesuteikiate pernelyg didelės garbės ontologijai? Jūs sakote, kad kalba gali taip pat gerai perteikti, kaip ir išduoti. Jeigu etinė kalba atitinka metafizinę problematiką, tai ji praranda etinės kalbos vertę. Ar tai nereiškia, kad etinės kalbos tyrimas galėtų suteikti naujų galimybių santykio su Begalybe nusakymui?

E. LEVINAS: Tai pamatiniai klausimai. Kad ir kaip būtų, visa, kas pasakyta apie metodą knygos *Totalybė ir begalybė* įžangoje, mano supratimu, tebėra tiesa. Tik aš išskirčiau ne žodį „transcendentalus“, bet intencionalios analizės sampratą. Nepaisant visko, tai, ką aš darau, mano manymu, yra fenomenologija, net jei ir nėra Husserlio reikalavimus atitinkančios redukcijos, net jei ir nėra gerbiama visa huserliška metodologija. Vyraujantis bruožas, apibūdinantis netgi tuos, kurie šiandien savęs jau nebevadina fenomenologais, yra tas, kad kiekvieną kartą, einant nuo to, kas apmąstoma, link paties mąstymo pilnatvės, atskleidžiami – nors čia ir nebūtų jokios dedukcinės, dialektinės ar kitokios implikacijos – kaskart nauji prasmės matmenys. Būtent ši analizė, mano akimis žiūrint, yra huserliška naujovė, kuri už Husserliui būdingos metodologijos ribų išlieka kaip visų patirtis. Reikalas tas, kad, jeigu aš einu nuo temos link „būdų“, kuriais ji pasiekiama, tai šis būdas, kuriuo ji pasiekiama, yra esminis pačios temos prasmei; jis mums atskleidžia visą vaizdą akiračių, kurie buvo pamiršti ir su kuriais pasirodantis dalykas nebeturi tos prasmės, kurią turėjo, kai buvo suvokiamas tiesiogiai atsigręžus į tą dalyką. Fenomenologija – ne fenomenų įkurdinimas daiktuose-savaime. Tai *daiktų-savaime* sugrąžinimas į jų reiškimosi, jų fenomenalumo akiratį, tai leidimas reikštis pa-

čiam reiškimuisi už besireiškiančios kasybės[21] ribų, net jeigu jis ir nepalieka savo modalumų pėdsako žvilgsniui atveriamoje prasmėje. Štai kas lieka net tada, kai intencionalumas nebelaikomas teorišku, net tada, kai jis nebelaikomas aktu. Kai tik žmogus pradeda tematizuoti, atsiveria nauji apmąstomai prasmei esmiški matmenys. Visi, kas taip mąsto ir ieško šių matmenų, norėdami rasti šią prasmę, užsiima fenomenologija.

Dabar – visa kita. Būtent etinėje situacijoje, mano manymu, išsipildo vienovė to, kas lieka visiškai atsieta ar atrodo sukonstruota, ar dialektiška ontologiniame sakyme, kuris turėtų kovoti prieš ontines bet kokios kalbos formas. Šia prasme kalba, išreiškianti šią vienovę, kalba daug tiesiogiau, tačiau šios kalbos svarba arba, jei norite, jos kontekstas neatskiriamas nuo šios ontologija prasidedančios eigos. Etika – tai tarsi tam tikrų kalbų redukcija. Šitaip kalba tampa adekvatesnė. Tik aš dar pridurčiau, kad Sakymą turi tuojau pat lydėti atsisakymas, o atsisakymo savo ruožtu reikia dar kartą atsisakyti, ir taip be perstojo; čia nesama galutinių formuluočių. Štai kodėl mano knygoje, kurią paminėjote, jūs galite rasti išvadą apie tai, ką aš vadinu „kitaip pasakyta“.

Ir dar apie tai, ko jūs manęs neklausiate, bet ką galbūt jūsų žodis „išaukštinimas“ netiesiogiai primena – apie tai, kas paaiškins, kokia prasme, plėtojant mintį, galima nauju būdu sieti idėjas, atrinkti sąvokas. Turiu omenyje terminą, kurį šiuo metu dažnai vartoju, – „emfazė“. Transcendentalinis metodas visada verčia ieškoti pagrindo. „Pagrindas“, tarp kitko, yra architektūros terminas, skirtas mūsų gyvenamam pasauliui, kuris yra *anksčiau* už visa, ką jis palaiko: astronominiam juslinio suvokimo pasauliui, nejudančiam pasauliui, rymojimui *par excellence*, Tam Pačiam *par excellence*. Taigi idėja tampa pagrįsta tada, kai tik suranda pagrindą, kai parodomos jos galimybės *sąlygos*.

[21] *quiddité* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 35 red. past.

Priešingai, mano apmąstymuose, prasidedančiuose nuo žmogaus ir nuo jo priartėjimo – o žmogus nėra paprasčiausiai *gyvenantis* pasaulyje, bet jame *senstantis* ir iš jo pasitraukiantis kitu būdu nei per priešpriešą, iš jo pasitraukiantis pasyviai sendamas (pasitraukimas, mirčiai galbūt suteikiantis jos pačios prasmę, užuot apmąsčius ją remiantis neiginiu, t. y. sprendiniu), – egzistuoja kitoks būdas pagrįsti vieną mintį kita: tai perėjimas nuo idėjos prie jos aukščiausio laipsnio iki jos emfazės[22]. Štai kaip nauja idėja, visai nesusijusi su pirmąja, išplaukia ar išsiskiria iš nuolatinio pridūrimo. Nauja idėja tampa pagrįsta ne pirmosios *pagrindu*, bet per jos sublimaciją. Štai visai konkretus pavyzdys. Tam tikra prasme realus pasaulis yra prieš mus iškylantis pasaulis[23], o jo būdas būti yra tezė. Tačiau iškilti išties aukščiausiu būdu – aš nežaidžiu žodžiais – argi nereiškia išsistatyti[24], iškilti taip, kad iškilimas virsta reiškimusi, o *įsitvirtinimas* – kalbos įgijimu? Ir čia nuo griežtai ontologinės struktūros mes pereiname prie sąmonės, kurios šaukiasi būtybė, subjektyvybės. Kitas pavyzdys. Kai sakau, kad pasyvumo esmė yra atsiduoti, anapus bet kokio pasyvumo patirti tokį pasyvumą, kurio neįmanoma prisiimti, aš susiduriu su savo paties skilimu. Mūsų vakarietiškas „pasyvumas" yra toks imlumas, kurį lydi

[22] *à son superlatif jusqu'à son emphase* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 28 red. past.

[23] *le monde qui se pose* – galima versti įvairiai: „pasaulis, kuris nustatomas, įtvirtinamas arba kuris pats įsitvirtina ar iškyla" (pvz., *poser la question* „iškelti klausimą"). Čia Levinas naudojasi abiem pagrindinėmis reikšmėmis: 1) įsitvirtinimas, tvirtas ir ramus buvimas ant kokio nors pagrindo, rymojimas (kitose vietose *se poser* jis lygina su *positif* („pozityvus"), *positivité* („pozityvumas"), *position* („pozicija, padėtis"), *re-poser* („ilsėtis"), *re-pos* („ramybė, poilsis, rimtis, rymojimas"); 2) „iškilimas". Pastaroji reikšmė šiuo atveju verčiant ir buvo pasirinkta, idant aiškesnis taptų po to einantis sakinys.

[24] *s'exposer* – etimologiškai verčiant reikštų „išeiti iš nustatymo, įsitvirtinimo, pozityvumo": (*ex-poser*), o kartu „pasirodyti, pasireikšti, iš-rodyti" (plg. „paroda" *ex-position*).

prisiėmimas[25]. Man sužadinami pojūčiai, o dėl jų aš tik susigaudau[26] ir juos suvokiu. Subjektas yra pasyvus, kai sau nepateikia jokio jų [sužadintų pojūčių – *vert. past.*] turinio. Neabejotina. Tačiau jis priima turinį. Jis dar labiau atsiduoda tada, kai save nusako. Kad ir kokį žodžių ar frazių prieglobstį turėtų tai, kas *pasakyta*, *Sakymas* yra atvertis, naujas pasyvumo laipsnis. Iki diskurso aš esu apvilktas tam tikra forma, aš *esu*, kai mano būtis mane slepia. Kalbėti reiškia pralaužti šį formos apvalkalą ir atsiduoti. Matote, aš samprotauju apie emfazę kaip apie tam tikrą veikimo būdą. Aš tikiuosi šioje vietoje atrasti *via eminentiae*[27]. Šiaip ar taip, tai būdas, kuriuo aš pereinu nuo atsakomybės prie pakeitimo. Emfazė reiškia tiek retorinę figūrą, tiek išraiškos perteklių[28], tiek perdėjimo ir pasirodymo būdą. Kaip ir žodis „hiperbolė", šis žodis yra labai vykęs: esama tokių hiperbolių, dėl kurių pasikeičia sąvokų prasmės. Šio keitimosi aprašymas – irgi fenomenologinis aprašymas. Sustiprinimas kaip filosofinis metodas!

Štai ką atsakyčiau dėl metodo. Dar pridurčiau, kad daugiau apie tai nieko nežinau. Netikiu, kad metodas gali būti skaidrus ir kad filosofija būtų įmanoma kaip skaidrumas. Tie, kurie visą savo gyvenimą paskyrė metodologijai, parašė begalę knygų vietoj daug įdomesnių knygų, kurias būtų galėję parašyti. Juo blogiau filosofijai kaip žygiavimui, šviečiant saulei be jokio šešėlio[29].

Štai apmąstymai, patvirtinantys, kad mano metodas vis dėlto yra „intencionali analizė" ir kad etinė kalba man atrodo esanti daug artimesnė adekvačiai kalbai, ir kad etika, mano supratimu, toli gražu nėra sluoksnis, turintis uždengti ontologiją, bet

[25] *assomption* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 ir 46 red. past.

[26] *je me saisis* – žr. *Įžangos žodžio* 2 red. past.

[27] „iškiliausias būdas, prakilniausia priemonė" (lot.).

[28] Orig. *un excès de l'expression.*

[29] Aliuzija į Nietzsches metaforą. Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 11 red. past.

tai, kas tam tikra prasme yra ontologiškiau už ontologiją, t. y. ontologijos emfazė.

Be to, tai kartu atsakymas į klausimą, kurį tuojau perskaitysiu: „*1972 metais, prieš jūsų knygos* Kitaip negu būti(s), arba anapus esmės *išleidimą, profesorius dr. Th. de Boer parašė straipsnį apie jūsų kūrinį* Etinis transcendentalizmas. *Ar pritariate tokiam apibūdinimui, kai transcendentalinė sąlyga aiškinama ne kaip faktas, bet kaip išankstinė vertė* (olandiškai *voor-waarde*)?“ Taip, aš visiškai pritariu šiai formuluotei, jeigu transcendentalinis reiškia tam tikrą pirmumą[30], – nebent etika yra pirmesnė už ontologiją. Ji yra ontologiškesnė už ontologiją, *didingesnė*[31] už ontologiją. Kaip tik iš čia kyla dviprasmybė, kai etika atrodo uždėta ant, o iš tiesų ji yra iki. Taigi transcendentalizmas prasideda kaip tik nuo etikos.

PROF. DR. J. G. BOMHOFF: Ar moralinė patirtis negali būti perteikta kaip man pačiam tapataus kito patirtis? Šiaip ar taip, mano manymu, tai visai atitinka Biblijos įsakymą: „Mylėk savo artimą kaip pats save“.

E. LEVINAS: Pirmiausia aš stengiuosi išvengti termino „moralinė patirtis“. Jis suponuoja subjektą, kuris yra čia[32], kuris pirmiausia *yra* ir kuris tam tikru momentu įgyja moralinės patirties, tuo tarpu kaip tik tame būde, kuriuo jis yra čia, kuriuo jis gyvena, ir glūdi ši etika. Tiksliau pasakius, nesu-inter-esuotumas išardo jo *esse*[33]. Etika tai ir reiškia.

[30] *antériorité* – šis žodis reiškia laikinį pirmumą: *antérieur* „tas, kuris ankstesnis“.

[31] Orig. *sublime.*

[32] *est là* – netiesioginė aliuzija į Heideggerio filosofijos *Da-sein* („čiabūtis“ arba „štai-būtis“), per kurį nusakoma žmogiška egzistencija.

[33] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 5 red. past.

Kalbėdamas apie biblinį tekstą – bet čia mes susiduriame su gryna teologija – aš esu dar labiau sutrikęs negu vertėjai, kuriais jūs remiatės. Ką reiškia „kaip pats save“? Buberis ir Rosenzweigas buvo labai susirūpinę dėl šios frazės vertimo. Jie klausė, ar „kaip pats save“ nereikšia, kad labiausiai mes mylime patys save. Užuot išvertę taip kaip jūs, jie išvertė: „mylėk savo artimą, jis yra toks kaip tu“, Bet jeigu jau sutinkame, kad paskutinis hebrajiškos eilutės žodis *kamokha* būtų atskirtas nuo eilutės pradžios, tai visą eilutę galima skaityti dar kitaip: „Mylėk savo artimą – šis darbas yra toks, kaip tu pats“; „mylėk savo artimą – tai tu pats“; „būtent ši artimo meilė esi tu pats“. Sakysite, tai išskirtinai drąsus perskaitymas? Bet juk Senasis Testamentas atlaiko daug perskaitymo galimybių, ir tik tada, kai eilutės kontekstu tampa visa Biblija, eilutė suskamba visomis savo prasmėmis. Tai ir yra nesibaigiantis Senojo Testamento komentavimas. Kartą vienas tėvas dominikonas, kuriuo aš labai žaviuosi ir kuris puikiai moka hebrajų kalbą, mano akivaizdoje pasakė: tai, kas vadinama nesibaigiančia Rašto raidės interpretacija, paprasčiausiai yra toks skaitymas, kuris eilutės kontekstu laiko Biblijos visumą. Kontekstas – ne dvi ar trys eilutės, einančios prieš komentuojamą eilutę ar po jos! Absoliučiai eilutės hermeneutikai reikalinga knygos visuma! Taigi visoje Biblijoje visuomet suteikiama pirmenybė kitam, o ne manajam „aš“. Būtent tai ir yra Biblijos kaip visumos atrama. Tad štai kaip aš atsakyčiau į jūsų klausimą: „Mylėk savo artimą. Visa tai esi tu pats. Šis darbas esi tu pats. Ši meilė esi tu pats“. *Kamokha* susijęs ne su žodžiais „savo artimą“, bet su visais prieš jį einančiais žodžiais. Biblija – tai kito pirmenybė mano atžvilgiu. Būtent kitas asmuo man visuomet įkūnija našlę ir našlaitį. Kitas asmuo visuomet eina dar iki manęs. Graikų kalba aš tai pavadinau tarpasmeninio santykio asimetrija. Jeigu to nebūtų, negaliotų jokia mano parašyta eilutė. Būtent tai yra pažeidžiamumas. Tik pažeidžiamas „aš“ gali mylėti savo artimą.

PROF. DR. H. J. HEERING: Kai kitas asmuo žeidžia mane, tai jis taip pat iš esmės žeidžia pats save. Jūs sakote: man privalu pakeisti jį savimi, o reikalauti, kad jis pakeistų mane savimi, yra amoralu. Tada kyla du klausimai: ar tam tikrais atvejais pakeitimas neimplikuoja to, kad aš turiu save priešpriešinti kitam asmeniui jo paties labui? Ir kitas klausimas: ar kito asmens atliekamas manęs pakeitimas kartais negali būti ne amoralumas, bet nemoralumas už moralę didingesne prasme, trumpai tariant, ar pakeitimas negali būti dėkingumas?

E. LEVINAS: Kito asmens pakeitimas reikštų, kad savo galutiniame prieglobstyje manasis „aš" negali jaustis nekaltas net dėl kito asmens daromo blogio. Tačiau to nepakanka. „Galutinis prieglobstis" nėra pakankama formuluotė. Ji gali paskatinti manyti, kad „aš" turi tam tikrą apvalkalą. Idant paaiškinčiau pakeitimo sampratą, turiu pasakyti daugiau, turiu pasinaudoti hiperbole: „aš" individuacija išreiškia ne vien „aš" kaip tapačią būtybę, kaip kokią nors substanciją, bet ir kaip patybę[34], „aš" unikalumą, pastarojo nelaikant kokia nors išskirtine savybe. „Aš" individuacija – tai būti paženklintam, paskirtam ar išrinktam, idant pakeistumei savimi, negalėdamas išsisukti. Šia neišvengiama paskirtimi iš „Aš" apskritai, iš sąvokos ištrūksta tai, kas reikalauja pirmojo asmens, kitaip sakant, ištrūksta „aš" arba net tai, kas iš pat pradžių yra kaltininko linksnyje: „štai *aš*"[35].

Remdamasis šia idėja, aš net aiškiau supratau kai kuriuos Heideggerio puslapius. (Jūs jau žinote, kad kai tik parodau pagarbą Heideggeriui, turiu tam tikra prasme už tai sumokėti, ir jūs taip pat žinote, kad anaiptol ne dėl jo neginčijamo genialumo.) Veikalo *Sein und Zeit* 9 paragrafe *Dasein*[36] yra įsitvirtinusi

[34] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.
[35] *me voici* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 78 ir 68 red. past.
[36] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 16 red. past.

savajame *Jemeinigkeit*[37]. Ką gi reiškia šis *Jemeinigkeit*? *Dasein* reiškia, kad *Dasein* turi būti. Bet ši „privalomybė" būti, šis būdas būti yra tokia tiesioginė išstata būčiai, kad šitaip ji tampa manąja! Būtent šio tiesumo emfazė išreiškiama sąvoka *pirmoji nuosavybė*, kuri ir yra *Jemeinigkeit*. *Jemeinigkeit* – tai kraštutinė būdo, kuriuo *Dasein* pajungta esmui[38], riba. Toliau Heideggeris sako: kadangi *Dasein* yra *Jemeinigkeit*, ji yra *Ich*. Jis nesako, kad *Dasein* yra *Jemeinigkeit* dėl to, kad ji yra *Ich*. Atvirkščiai, nuo *Jemeinigkeit* jis eina link *Ich*, nuo šio atsidavimo, nuo šios būčiai-atiduotos-būtybės, nuo šio *Ausgeliefertheit*[39] „aukščiausio laipsnio" bei emfazės jis eina link „aš". *Dasein* yra taip atiduota būčiai, kad būtis tampa jos būtimi. Nesugebėjus atsispirti šiai avantiūrai, ji tampa mano nuosava, ji yra *eigen*, o *Sein* yra *Ereignis*[40]. Viskas, kas toliau pasakyta apie šį *Ereignis Zeit und Sein*[41], jau nurodyta *Sein und Zeit* 9 paragrafe. Būtis yra tai, kas tampa mano savastimi, todėl būčiai reikalingas žmogus. Tik per žmogų būtis gali būti „nuosavu būdu"[42]. Tai reikšmingiausios Heideggerio mintys. Šis paragrafas, kuriame judama nuo *Jemeinigkeit* link *Ich*, buvo labai sugadintas, žodį *Eigentlichkeit*[43] išvertus kaip „autentiškumas". Autentiškumo sampratoje buvo ištrintas kaip tik šis *Eigentlichkeit* elementas – bet kokio *Eigen-*

[37] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 23 red. past.

[38] *essance* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 56 red. past.

[39] „išduotumas" (vok.) Šį žodį reikia suprasti ne „išdavystės", bet davimo, įteikimo prasme.

[40] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 26 red. past.

[41] Turimas omenyje Heideggerio pranešimas *Zeit und Sein* [„Laikas ir būtis"], 1962 m. perskaitytas Freiburgo universitete, vėliau išspausdintas kaip straipsnis.

[42] *proprement* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 30 red. past.

[43] „savastingumas" (vok.).

tum[44] principas (mes galime kai ką turėti kaip nuosavybę, nes esama *Jemeinigkeit*) ir ypač „būties įvykis", esmas kaip neperleidžiamumas kitam.

Tokiam Heideggerio skaitymui, žinoma, mane įkvėpė mintis, kad žmogiškasis „aš", „pats", manojo „aš" vienatinumas – tai negalimybė išsisukti nuo kito. Kol nėra kito, negalima kalbėti nei apie laisvę, nei apie nelaisvę; nėra asmens tapatybės, kuri būtų „neišskiriamo" tapatybė, o jo vidujybė yra vienintelė tiek, kiek neįmanoma išsisukti nuo kito. Negalėjimas-išsisukti – tai kaip tik šio „aš" vienatinumo ženklas: pirmasis asmuo lieka pirmuoju asmeniu net tada, kai empiriškai jis išsisukinėja. Iš*si*sukti – sangrąžinis veiksmažodis; kai aš išsisukinėju, vengdamas savo įsipareigojimų kitam asmeniui, vis dar lieku „aš". Aš nedarau užuominų į nuodėmę, idant galėčiau pasakyti, kad būtent šis nuodėmės jausmas patvirtina, jog *esama dėl kito.* Aš pasakyčiau: esu atiduotas, nes esu „aš". Šia prasme „aš" yra visiškai nesukonstruojamas konceptualiai. Be abejo, pažįstantysis „aš" grįžta į save, bet jeigu sąmonės sraute esama centro, prie kurio įmanoma sugrįžti, tai šio grįžimo užuomazga kyla iš visai kito veiksmo. Aš esu „aš" būtent etikos, mano įsipareigojimo emfazės dėka.

Štai koks būtų mano atsakymas į jūsų klausimą. Šia prasme turint omenyje psichologiją, žmonių tarpusavio santykius, jūsų pastaba yra visiškai teisinga, bet turint omenyje metafiziką, ji mane verčia nusakyti tai, kas vyksta esant šiam pakeitimui, kurį jūs pagrįstai tiriate etinio, kasdienio elgesio požiūriu.

Jūs galite man paprieštarauti, kad ši atsakomybės idėja implikuoja tam tikrą paternalizmą: „Jūs esate atsakingas už kitą ir jums nesvarbu, kad kitas privalo priimti jūsų atsakomybę". Atsakau: tai, ką kitas gali padaryti dėl manęs, yra jo reikalas. Jeigu tai būtų mano reikalas, pakeitimas būtų tik apsikeitimo mo-

[44] „nuosavybė" (vok.).

mentas ir prarastų savo neatlyginamumą. Mano reikalas yra mano atsakomybė ir mano pakeitimas įrašytas manajame „aš", įrašytas kaip „*aš*". Kitas gali savimi pakeisti ką tik nori, išskyrus mane. Galbūt net dėl to mūsų tiek daug šiame pasaulyje. Jeigu, užuot savimi pakeitęs kitą asmenį, aš laukčiau, kol kitas pakeis mane, tai jau būtų abejotina moralė, negana to, tai sugriautų bet kokią transcendenciją. Negalima leisti, kad kas nors už mane atliktų pakeitimą, kaip negalima leisti, kad kas nors už mane numirtų.

PROF. DR. H. J. HEERUNG: Dabar galima būtų duoti 9 klausimą raštu: *„Jūs atmetate Dievo suteikiamo atleidimo idėją ir manote, jog tai svarbus skirtumas tarp jūsų judaistinės sampratos ir krikščioniškos sampratos. Ar tarp šių dviejų sampratų negalima būtų nutiesti tilto, pasitelkus Biblijos mintį, kad Tora toli gražu neneigia Dievo atleidimo, bet, atvirkščiai, kviečia jam paklusti? Kaip tokioje perspektyvoje reikėtų vertinti jūsų „įkvėpimo" ir „liudijimo" sąvokas?"*

E. LEVINAS: Didžiajame tikėjime nėra nė vieno dalyko, kurio nebūtų kitame didžiajame tikėjime. Malonės idėja tikrai nėra atmesta judaistiniame tikėjime. Be to, reikia pabrėžti, kad judaistinio tikėjimo apibūdinimui neužtenka prisiminti Senąjį Testamentą. Anot rabinų, judėjiška tai, ką galime perskaityti Senajame Testamente. Taigi, norėdamas gauti malonę, pasak rabinų, pats žmogus turi atlikti pirmąjį judesį. Taip tvirtina net Maimonidas[45]. Maimonidas, kurio samprotavimuose susipina tiek grai-

[45] Mozė Maimonidas (1135–1204) – didžiausia viduramžių judaizmo figūra. Kaip mokslininkas, talmudistas, filosofas, Maimonidas siekė Vakarų krikščionims naujai pateikti judaizmo tradiciją, darydamas nuorodas į Aristotelio filosofiją. Vieni garsiausių jo filosofinių-religinių veikalų – *Įstatymo kartojimas* ir *Klajoklių vadovas*.

kų, tiek ir Talmudo mintis, viename savo Rabinistinio kodekso tekstų, kuris skirtas atgailai ir kurį aš visai neseniai komentavau krikščionims, sako: pirmasis judesys, besišaukiant atleidimo, priklauso nuo mano laisvės bei kyla iš manęs, ir kai tik aš atlieku šį judesį, Dangus ateina pagalbon. Tad tau bus suteikta pagalba ir tau bus duota daugiau, negu tu pats padarei. Tarkime, jūs mokate hebrajiškai; garsusis pasakymas *Im Chamoa Tichma*, paprasčiausiai reiškiantis „jei tu klausysies", dalijamas į dvi dalis: *Im Chamoa* („jei tu klausysi", „jei tu paklusi"), *Tichma* („tu išgirsi daug daugiau"). Taip šis dvejopas hebrajiško veiksmažodžio apibūdinimas rabinistiniame komentare suprantamas visiškai laisvai, nors toks komentaras, su savo tariamai pažodiniu tikslumu priešindamasis gramatikai, ieško visumos dvasios. Bet štai mes susiduriame su gryna teologija!

Prigimtinė nuodėmė taip pat egzistuoja rabinistiniame mąstyme – nuodėmė be pasmerkimo, galinčio sutrukdyti pirmajam laisvam atgailos judesiui. Apie tai aiškiai kalbama Maimonido tekstuose. Prisimenu, kaip mano klausytojai krikščionys buvo nustebę dėl šios absoliučios laisvos valios. Tokia valia jiems atrodė psichologiškai beprasmiška. Vis dėlto jie pridūrė: „Iš esmės mes taip pat laikome du grandinės galus, taigi tai negali būti absoliučiai beprasmiška". Gerhardas Scholemas, religijų istorikas (nors pats nepriklauso prie religingų žmonių), parodė, kad judaistinėje mistikoje prie Dievo artėjantis tikintysis panašus į drugelį, kuris skraido aplink ugnį, priartėja prie jos, tačiau niekada neįkrenta į liepsną. Jis visada išsaugo savo nepriklausomybę nuo ugnies, apie kurią sukasi. Visa judaistinė mistika panaši į šį drugelį, niekuomet nenudegantį sparnų. Tačiau aš pasakoju apie judaistinės minties istorinius faktus, o tai jau ne filosofija.

Turbūt pats metas perskaityti ketvirtą – su „begalybės" sąvoka susijusį klausimą: *„Kaip reikėtų suprasti būdvardį 'begalinis'? Ar savo kilme tai daiktavardis, ar prieveiksmis? Kitaip sakant, ar*

begalybė 'yra kažkas', ar tiktai tam tikras 'kaip', būtent kitybės 'kaip', be galo kitas?" Manau, kad begalybė – tai tokia sritis, kur tokios perskyros išnyksta. Tai ne retorinis atsakymas. Jeigu begalybė būtų *kokia* nors begalybė, kurios pagrindas būtų substancija, *Etwas überhaupt*[46] (tai, kas pateisintų daiktavardišką sąvoką), tai, mano manymu, tokia begalybė nebūtų absoliučiai kita, tai būtų kitas „tas pats". O atsisakymas Dievą laikyti galutine riba anaiptol nėra ateizmas. Manau, kad už Dievo ieškojimo ribų Dievas neturi prasmės. Tai ne metodo klausimas ir ne romantinė idėja. Šis Be-galybės „Be" – tai kartu ir Baigtinybės neigimas, ir jos sujaudinimas – „ne" ir „kame"[47], žmogiškasis mąstymas kaip Dievo ieškojimas, tai Descartes'o Begalybės idėja [glūdinti] mumyse.

PROF. DR. VAN LUYK: Norėčiau atkreipti jūsų dėmesį į šį klausimą raštu: „*Kodėl dieviškoji tikrovė gali būti išreikšta tik praeities, o ne ateities ar vilties sąvokomis, kurias randame Biblijoje? Be to, argi praeitis Biblijoje neturi eschatologinės prasmės?*"

E. LEVINAS: Skubu atsakyti, kad kalbama apie ligi šiol išėjusiuose mano raštuose dar negvildentus klausimus. Niekada nebuvau pakankamai išplėtojęs šios ateities – *futurum* – temos, nors paslapčiomis, tiesa, savo knygoje *Totalybė ir begalybė* užsiminiau apie mesianizmą. Vis dėlto šioje knygoje yra skyrius, skirtas erotiškumui ir sūnui, to, kas įmanoma, anapusybei, o tai ir yra ateitis. Tai man būdingas ateities supratimas, pagal kurį svarstymus apie laiką reikia pradėti nuo Kito. Tai ne visiškai tas pat, ką rašiau 1947 m. pasirodžiusiame darbe *Laikas ir Kitas*, tačiau tai laiko „fenomenologija". Laikas savo prasme

[46] „kas nors apskritai" (vok.).
[47] *le* non *et le* dans – žr. šio str. 3 red. past., taip pat str. *Dievas ir filosofija* 44 red. past.

(jeigu tik galima kalbėti apie prasmę be intencionalumo: be žiūros ir net be siekio[48]) yra kantrus Dievo laukimas, be-ribiškumo kantrybė (tam tikras su-Dievu[49], kaip sakau dabar), tačiau laukimas be laukiamojo. Juk tai laukimas to, kas negali būti *galutine riba* ir kas *nuolatos* yra siunčiamas nuo Kito prie kito asmens. Tai kaip tik yra trukmės *nuolatos*, tai laiko tąsa. Laiko tąsa – ne upės tėkmė, tekanti ten, kur laikas susilieja su tuo, kas laikina. Laikas kaip santykis arba pagal etimologinę sąvokos prasmę kaip pagarba „tam“, kuris negali būti re-prezentuojamas[50] (ir kuris iš esmės dėl šios priežasties negali būti vadinamas „tas“), bet kuris savo skirtimi *ne*gali būti man abejingas[51]. Arba laikas kaip klausimas. Neabejingumas – būdas būti neraminamam[52] nesiliaujančios skirties yra pasyvumas arba kantrybė be prisiėmimo, nes pagarba[53] tam, kas viršija mano galimybes – klausimas! Iš čia – *be galo* daugiau negu re-prezentacija, negu nuosavybės turėjimas, negu sąlytis ar atsakymas, daugiau negu šis *pasaulio, tapatybės*, būties pozityvumas, būties, mėginančios diskvalifikuoti subjektą, ieškojimą, klausimą ir nerimą, tarsi klausimas bei ieškojimas būtų nepakankami apmąstymai bei „trūkumai“.

[48] *sans vision, ni même visée* – žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.

[49] *un à-Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[50] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[51] *...qui dans sa différence* ne *peut m'être in-différent* – tekste kursyvu išskiriama prieš veiksmažodį einanti neigimo dalelytė, siekiant pabrėžti jos paralelę su neigimo reikšmę turinčio daiktavardžio priešdėliu *in-*. Žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 red. past.

[52] *in-quiete* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

[53] *dé-férence* – atskirdamas žodžio priešdėlį, Levinas, atrodo, nori atkreipti dėmesį į jo panašumą (šiuo atveju tik fonetinį, nes jokio etimologinio ryšio nėra) su žodžiu *différence*, galbūt norėdamas pabrėžti, jog *skirtis*, apie kurią jis kalba, nėra kokia nors formali kategorija, bet išreiškia būtent *pagarbų santykį* su kitybe, su skirtingybe.

Nežinau, ar tam, kad atsigręžtume į etiką, reikia kalbėti apie viltį, turinčią sparnus ir visai nepanėšėjančią į kantrybę, kurioje prapuola intencionalumas, toks gyvastingas viltyje. Iki šiol aš mažai rašiau šia tema, neskaitant neseniai leidinyje *Nouveau Commerce* (Nr. 30–31) pasirodžiusio teksto *Dievas ir filosofija*, todėl atsiprašau, kad kalbu padrikai ir nenuosekliai. Tad jūs esate visiškai teisus. Aš iš tiesų nesu taip plačiai plėtojęs ateities temos, kaip plėtojau *neatmenamos praeities* temą. Galbūt dėl to, kad iš ateitį apmąstančios filosofijos laukiama paguodos, o paguoda yra religijos paskirtis. Įvesdamas pranašavimo sąvoką, aš nesidomiu jos pranašiškuoju aspektu. Man ji filosofiškai įdomi tiek, kiek reiškia įkvėpimo heteronomiją bei traumą. Įkvėpimo sąvoka aš apibrėžiu dvasią, prieštaraudamas bet kokioms imanentizuojančioms pažiūroms. Praeitis, kurioje aš visada pasiekiu ne Dievą kūrėją, bet praeitį, senesnę už bet kokius atmenamus laikus, tokią praeitį, kur gali būti aprašyta už re-prezentaciją daug ryškesnė laiko diachronija, prieštaraujanti bet kokiai atminčiai ir bet kokiai anticipacijai, kurios sinchronizuoja šią diachroniją. Iš tiesų būtent ši dėl atminties susidariusi esamybės iliuzija man visada atrodė daug patvaresnė už iliuziją, susidariusią dėl anticipacijos. Ateities anticipacija yra labai trumpa. Anticipacijos beveik nėra. Ateitis iš pat pradžių yra sustabdyta, iš pat pradžių nežinoma, todėl jos atžvilgiu laikas visuomet yra diachronija. Kalbant apie praeitį, čia yra visa sfera, kuri gali būti reprezentuojama; tai, ko nepasiekia atmintis, pasiekia istorija arba priešistorė. Viskas ištraukiama iš praeities. Tačiau būtent ten, kur egzistuoja įsipareigojimas kitam asmeniui, dėl kurio aš niekuomet nesu sudaręs sutarties, ten, kur aš niekada nepasirašiau jokio įsipareigojimo (niekada nuo to laiko, kai pažįstu žmogų, aš nesudariau jokios sutarties su kitu asmeniu), ten raštas yra dingęs. Mano santykyje su kitu asmeniu pasirodo tai, kas jau yra nulemta. Būtent čia aš susiduriu su neatmenamybe. Su

tam tikra neatmenamybe, negalinčia būti reprezentuojama; čia viešpatauja tikra diachronija, vyksta transcendencija. Anaiptol ne tokia transcendencija, kuri taptų imanentiška. Kai tik šuolis virš bedugnės (nors tai būtų ir reprezentacijos šuolis) dar lieka įmanomas, bet kokia transcendencija tampa imanentiška. Štai kodėl man pasirodė labai įdomu ieškoti šiapus... „to, kas yra iki būties“, tam tikro „iki“, kuris nėra sinchronizuojamas su tuo, kas eina po to. Štai kodėl aš dažnai vartoju posakį „laikas iki laiko“. Kūrinio samprata taip pat implikuoja šį posakį. Kūrimo samprata paprastai šokiruoja tuo, kad ji aiškinama gamybos bei esamybės kalba. Tačiau šioje „laikas iki laiko“ sampratoje, remiantis etika, prasmę įgauna kažkas tokio, kas nėra paprastas esamybės pakartojimas, kažkas tokio, ko negalima re-prezentuoti. Štai kodėl praeitis mano darbuose iki šiol vaidino dominuojantį vaidmenį.

PROF. DR. VAN LUYK: Ar tiesa, kad nėra jokios filosofijos, apmąstančios ateitį?

E. LEVINAS: Nežinau. Ir tai anaiptol neliudija prieš ateitį. Tai, ką dabar kalbėjau, turbūt sudaro galimybę plėtoti ateities temą.

PROF. DR. VAN LUYK: O Blochas?

E. LEVINAS: Žinoma, Blocho samprotavimuose yra viltis ir atitinkamai utopinė *anticipacija*. Tačiau Blochas ieško apčiuopiamos ateities. Jo viltis – imanentiška, o utopija – laikina. Mano pastangos kitokios negu Blocho. Aš ieškau būdų apmąstyti transcendenciją, kuri nepasireikštų imanencijos modusu, kuri nesugrįžtų į imanenciją; tai, kas daugiau, negali būti suturima tame, kas mažiau[54].

[54] Žr. šio str. 5 ir 19 red. past.

PROF. DR. VAN LUYK: Vis dėlto jeigu trancendenciją galima tematizuoti kaip laiką iki laiko, kodėl negalima būtų jos tematizuoti kaip laiko po laiko?

E. LEVINAS: Jūs manote, kad ši simetrija būtina? Ar laikas, kaip Begalybės laukimo kantrybė, virstanti „kito asmens pakeitimu", yra tematizavimas? Be to, argi „už laiką ankstesnė" praeitis, „esamybe niekada nebuvusi praeitis", tematizuojama brolybėje, kur ji yra reikšminga? Begalybės ieškojimas kaip Geismas pasiekia Dievą, bet jo neužčiuopia, netematizuoja kaip kokio nors tikslo[55]. Tikslingumas nepakankamas, norint aprašyti santykį su Begalybe! Žiūra ir net siekis nebūtinai turi prasmę! Pasak Blocho, ateitis – tai bet kokios transcendencijos pašalinimas. Jo utopijos netikrovė – tai transcendencija be išorės! Tačiau ar galima kalbėti apie transcendenciją, kai *santykis* su utopiškumu vis dar mąstomas kaip realizavimas ir pagava? Kad ir kaip būtų, negaliu nepripažinti šio „imanentiškumo turint vilties" didybės, bet jo atėjimas, nepaisant mirties ir nebūties sulyginimo, yra išsipildymas. Blochas žino, kaip, nieko nepridedant prie *esse*, galima neprarasti vilties mirties akivaizdoje. Kai tik atsiverčiame bet kokią gerą knygą apie mirtį, net labai puikią M. Jankelevitch'iaus knygą, perskaitę keletą eilučių, jau žinome, kad *nėra* ką daryti, reikės mirti mirtimi. Skaitant Blochą, taip pat nėra ką daryti. Reikės mirti. Tačiau yra ką daryti, reikia daug padaryti, kad išlaisvintume mirtį nuo baugulio (ir kad tai nebūtų daroma dėl pramogos), kad mirčiai paliktume vien tuščią kiautą. Juk mūsų būtis visiškai humanizuotame pasaulyje palaipsniui pereina į mūsų darbavimąsi. Mirties baugulys, anot Blocho, esąs ne kas kita, kaip melancholija dėl neatlikto darbo. Tai liūdesys paliekant pasaulį, kurio mes nesugebėjome pakeisti. Mes

[55] *une fin* – žodis reiškia tiek „tikslą", tiek „pabaigą", „galą", kaip priešpriešą „be-galybei" [*In-fini*].

nepažįstame pasaulio, nes kaip tik esame tame dar neužbaigtame pasaulyje. Kai tam tikru momentu žmogiškasis „aš“, priklausantis miglotai sferai, egzistuojantis neužbaigtame pasaulyje ir bijantis mirties, pajunta būties išsipildymą, t. y. kad „aš“ yra visiškai „aš“, tada pasaulis tampa labiau „aš“ negu „aš pats“: „*Tua res agitur*“[56]. Mirtis nusineš tai, kas nebeturi vertės! Pasaulis yra mano, o tikrasis „aš“ yra tas, kuris šiame pasaulio „mano“ turi savojo „aš“ patybę. Formaliai šie kontūrai labai primena tai, kaip Heideggerio filosofijoje *asmeniškumas* išvedamas iš neišvengiamo būdo, kuriuo būtybė turi būti[57]. Blocho filosofijoje mums svetimas pasaulis, anot jo hipotezės, išsipildo žmogaus dėka, ir šis faktas sutampa su „*tua res agitur*“ įsisąmoninimu. Dėl šio „*tua*“ intensyvumo iškyla „aš“, prieš kurį mirtis yra bejėgė. Mirtis veiksminga nebent prieš buvusią empirinę būtybę. To galbūt jums gali neužtekti. Šiaip ar taip, jo išreikštos mintys labiausiai stebina galimybe mąstyti „aš“ remiantis *Jemeinigheit*.

N. N.: Ką jūs atsakytumėte į 3 klausimą raštu? „*Net jeigu ir pritartume tam požiūriui, kad Kitas asmuo negali būti suprastas To Paties kategorijomis, ar nereikėtų sutikti, jog šis supratimas, nors ir redukuojantis kitą į tą patį, taip pat galėtų sudaryti galimybę atskleisti kitam būdingas savybes? Kitaip sakant, ar kito teisė į kitybę gali būti pripažinta tik jo nesuprantant? Arba, dar kitaip formuluojant, ar etika ir supratimas paneigia vienas kitą?*“

E. LEVINAS: Tai ne tos pačios plotmės sąvokos. Supratimą aš pakeisčiau ne kitais santykiais, kurie būtų tam tikri *nesuprati-*

[56] Žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 28 red. past.

[57] ...*la manière in-détournable, dont l'être a à être* – tai, atrodo, užuomina į Heideggerio filosofinį terminą *Umweg* (*détour*) „aplinkkelis“. Tad *in-détournable* dar gali būti verčiamas kaip „neturintis aplinkinio kelio“. Dėl „turėjimo būti“ (*l'être a à être*) žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* II dalį ir 22 red. past.

mai, bet tokiu santykiu, dėl kurio kito asmens supratimas tampa svarbus būtent man: tai ne jo charakterio, ne jo socialinės padėties, ne jo poreikių pažinimas, bet jo vargingas nuogumas, jo veide įrašytas nepriteklius, pats jo veidas kaip nepriteklius, kuris *pašaukia mane*[58] būti atsakingam ir dėl kurio kito poreikiai man tampa svarbūs. Aš jums jau sakiau, kad šis „būti-man-svarbiam" nėra *kreipinys*, kuris būtų *abipusis pasisveikinimas* ir mane palaikytų manojoje „būtyje-sau"[59]. Kreipinio neužtenka! Etika – ne tik tada, kai aš netematizuoju kito asmens, bet ir kai kitas asmuo mane *apsėda* arba mane užklausia. Užklausti nereiškia laukti, kad aš atsakyčiau. Kalbama ne apie atsakymą, bet apie atsakomybę. Aš esu intencionalumo objektas, bet ne jo subjektas – šitaip galima apibūdinti mano aprašomą situaciją, nors ir šis apibūdinimas labai apytikris. Šis apibūdinimas ištrina visą užklaustos būties naujumą, kai subjektyvybė nebeišsaugo jokios savo būties *tapatybės*, jokios *būties-sau*, jokios savo sub-stancijos, jokios savo *situacijos*, išskyrus naują tapatybę asmens, kurio niekas negali pakeisti jo atsakomybėje ir kuris šia prasme yra vienintelis. Ši sąlyga, arba nesąlygiškumas, anaiptol nėra negatyvi teologija ar ontologija. Ji gali būti aprašoma ir nusakoma, tačiau atkreipiant dėmesį į išraišką, atsi-sakant to, kas pasakyta, kitaip sakant, nedarant prielaidų, kad loginės sakinių formos suauga su iš-dėstytomis reikšmėmis. Reikia būti atsargiam, o tai tikriausiai labai sunku. Tačiau nereikia tylėti. Priešais mus – ne kažin kokia nenusakoma paslaptis. Juk nėra blogesnio vandens už stovintį vandenį[60].

[58] *m'assigne* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 77 red. past.

[59] *dans mon „pour soi"* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 6 red. past.

[60] *l'eau qui dort* – pažodžiui „miegantis vanduo". Plg. sąmonės bei santykio su Kitu aprašymą miego, nemigos, budėjimo, būdravimo modusais str. *Apie būdraujančią sąmonę*.

PROF. DR. H. J. JEERING: *Hora est*[61]. Šiais žodžiais asistentas nutraukia disertaciją ginančio žmogaus kalbą, norėdamas pasakyti, jog laikas baigti. Mes labai dėkingi, kad jūs buvote toks kantrus, atsakinėdamas į mūsų klausimus. Buvo tikrai įspūdinga klausytis, kaip, atsakydamas į kiekvieną klausimą, jūs įsigilinote į pačią esmę ir kaip jums pavyko pripažinti kito asmens kaip visiškai skirtingo intencijos teisę. Mes labai laimingi, kad mūsų senasis universitetas suteikia jums daktaro laipsnį.

E. LEVINAS: Ačiū labai, aš esu patenkintas, apsigynęs savo disertaciją.

[61] „Laikas!" (lot.).

HERMENEUTIKA IR ANAPUSYBĖ*

Jeigu Dievui išbudintas mąstymas tikisi išeiti *anapus* šio pasaulio ar išgirsti už intymumą intymesnį balsą, tai šį gyvenimą ar šią religinę psichinę veiklą interpretuojanti hermeneutika negali jų asimiliuoti su patirtimi, kurią šis mąstymas kaip tik ketina peržengti. Šis mąstymas pretenduoja mąstyti tam tikrą anapusybę, tam tikrą *už „patį"*[1] *gilesnę gelmę* – transcendenciją, skirtingą nuo intencionalios sąmonės atveriamo ir persmelkiamo *už-savęs*[2] momento. Ką reiškia šis peržengimas? Ką reiškia ši skirtis? Anaiptol nepriimdami jokio metafizinio sprendimo (1), norėtume čia iškelti klausimą, kokiu būdu ši transcendencija savo noetine[3] struktūra nutraukia bet kokį ryšį su intencionalumo *už-savęs* momentu. Tai reikalauja iš anksto apmąstyti, kokiu būdu intencionalumas nurodo į pasaulį ir į būtį.

* Spausdinta leidinyje *Herméneutique et philosophie de la religion. Actes du Colloque, organisé par le Centre International des Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome* – Aubier, 1977.

[1] *soi* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 22 red. past.

[2] *l'hors-de-soi* – fenomenologinė sąvoka (*Aussersichsein* arba *Draussensein*). Heideggeris taip ją nusako: „Save nukreipdama į... ir siekdama suvokti, čia-būtis nepalieka pirmą kartą savo vidinės sferos, į kurią ji iš pradžių tarsi būtų užsklęsta; priešingai, savo pirmapradišku būties būdu ji visada jau yra „išorėje" šalia buvinio, kuris sutinkamas kaskart atskleistame pasaulyje. Ir buvimas šalia pažintinio buvinio, kurį siekiama apibrėžti, nėra koks nors vidinės sferos apleidimas, priešingai, šioje „būtyje-išorėje" [*Draussensein*] šalia objekto čia-būtis teisingai suprasta prasme yra „viduje", t. y. kaip būtis-pasaulyje, ji pati yra pažįstanti (Heidegger M., *Sein und Zeit* – Tübingen: Max Niemeyer, 1927, S. 62). Taip pat žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 42 red. past.

[3] Apie noetiką ir noemiką žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 10 red. past.

1. Išeities tašku pasirinksime Husserlio sąmonės fenomenologiją. Pagrindinis jos principas, kurį iš esmės galima suvokti kaip apytikrę formuluotę „kiekviena sąmonė yra ko nors sąmonė“, skelbia, kad būtis valdo savus *duoties* būdus, kad būtis tvarko[4] ją suvokiančio pažinimo formas, kad esminė būtinybė vis susieja būtį ir jos reiškimosi sąmonei būdus. Žinoma, šios formuluotės galėtų būti suprantamos kaip *a priori* ar net empiriškai įtvirtinančios tam tikrą *dalykų padėtį*, kaip „eidetinė“[5] tiesa tarp kitų „eidetinių“tiesų, jei jos neliestų to, kas susiję su būties/pažinimo sąryšiu ir kartu laiduoja bet kokios tiesos, bet kokios empirijos ir bet kokio eidetiškumo galimybę; jei jos neliestų to, nuo ko priklauso *reiškinys* kaip pasirodymas, o sąmonė kaip pažinimas. Sąmonės ir tikrovės realumo santykis čia nebemąstomas kaip būties susitikimas su sąmone, kuri radikaliai nuo jos skirtųsi, būtų pajungta savai būtinybei, o sutiktą buvinį tiksliai ar netiksliai reflektuotų pagal kokius nors „psichologinius dėsnius“ ir sutvarkytų aklos sielos vieningo sapno vaizdus[6]. Nuo šiol tokio psichologizmo galimybė yra sugriauta, net jei būties ir subjektyvybės, kuriai būtis pasirodo, skirtis *patybėje*[7] užmezga psichinę veiklą, kuri yra įsisąmoninimas arba pažinimas.

2. Nuo šios vietos Husserlio formuluotes reikia apmąstyti nepažodžiui. Sąmonei suteiktas statusas „įvykio“, kuris būties energiją ar esmą (2) tam tikru būdu išskleidžia kaip *išorinį pasireiškimą*, kaip raišką, ir kuris šia prasme tampa psichine veikla. Būties esmas esą prilygsta iš-*statai.* Viena vertus, būties esmas,

[4] *ordonne* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 65 red. past.

[5] Daikto esmės, juslinio daikto patyrimo esminė galimybė; apie fenomenologiją kaip eidetinį mokslą žr. Mickūnas A., Stewart D., *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 55–57.

[6] Aliuzija į Descartes'o veikalą „Metafiziniai apmąstymai“ (I apmąstymas) (žr. Dekartas R., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1978, p. 166).

[7] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.

suprantamas kaip iš-stata, nurodo į jo kaip buvinio padėtį, į tam tikrą įsitvirtinimą nepajudinamoje vietovėje – žemėje po dangaus skliautu, kitaip sakant, jis nurodo į čia ir dabar *pozityvumą*, į esaties pozityvumą, o esaties pozityvumas reiškia tapataus dalyko rymojimą[8]. Beje, būtent šis pozityvumas – esatis ir tapatybė, esatis arba tapatybė – filosofinėje tradicijoje kone visada suprantamas kaip *būties esmas*. O *pagrįstų* ir tapačių buvinių suvokiamumas ar racionalumas redukuojamas būtent į būties esmo tapatybę. Kita vertus, išstata sugrąžina būtį į pasirodymą, į reiškinį, į fenomeną. Judėjimas nuo padėties ar esmo prie fenomeno aprašomas ne kaip paprasta degradacija, bet kaip emfazė.

Esatis, tapdama re-prezentacija[9], per pastarąją yra išaukštinama, tarsi esmas, įsitvirtinimas ant tam tikro pagrindo, sąmonėje virstų teziniu teiginiu, tarsi jo padėties „energija", apeidama bet kokį priežastingumą, sužadintų sąmonės aktyvumą, iš „Aš"[10] kylančią patirtį, kuri pačią buvinio dėka pradedančią būti energiją išskleidžia kaip šiai energijai išorišką dvasinį gyvenimą. Argi pažinimo procesas, naudojantis Hegelio formuluote (*Logika* II, p. 2), čia nėra „pačios būties judėjimas"? Transcendentalinė apercepcija savo aprėpiančia sintezės veikla (nors ir pabrėžiant jos skirtį, t. y. „transcendentą imanencijoje", per jos „Aš" patybę) patvirtina esatį: re-prezentacijoje esatis sugrįžta į save ir išsipildo arba, kaip pasakytų Husserlis, save identifikuoja. Žinoma, šis esaties *gyvenimas* re-prezentacijoje taip pat yra ir *mano* gyvenimas, tačiau šiame sąmonės gyvenime esatis tampa esaties įvykiu arba trukme. Esaties trukmė arba trukmė kaip esatis – joje kiekviena laiko prarastis, kiekvienas laiko tarpsnis

[8] Originale akivaizdžios etimologinės sąsajos tarp žodžių „iš-stata" [*exposition*], „[buvinio] padėtis" [*position*], „pozityvumas" [*positivité*] ir „rymojimas" [*repos*].

[9] *Se faisant re-présentation, la présence...* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[10] *Moi* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

užlaikomas atsiminime arba į jį sugrįžta, atminties ar istoriografijos yra „atrandamas“ arba „atstatomas“, susiejamas su *visuma*. Įsisąmoninimas kaip prisiminimas reprezentacijoje šlovina galutinę esaties galią. *Reprezentacijai pasiduodantis sąmonės laikas – tai už diachroniją stipresnė sinchronija.* Sinchronizavimas yra viena iš intencionalumo funkcijų, re-prezentacija. Dėl šios priežasties visoje Husserlio fenomenologijoje atsikartoja garsioji Brentano formuluotė: reprezentacija yra pamatinė intencionalumo savybė. Tai, kas vyksta psichikoje, yra reprezentacija arba ja remiasi. Šiaip ar taip, visais savo modalumais ši pamatinė savybė paverčiama doksine teze. Sąmonė daro ir perdaro iš *esaties*, ji yra esaties *gyvenimas*. Sąmonė, kuri *esančių buvinių* naudai jau užmiršo save. Ji pati pasitraukia iš reiškinių lauko, idant užleistų vietą buviniams. Netarpiškas, ikirefleksinis, neobjektyvuotas, išgyventas ir iš pat pradžių anonimiškas ar „nebylus“ sąmonės gyvenimas pasitraukdamas *leidžia pasirodyti*, jis išnyksta šiame leidime pasirodyti. Sąmonėje identifikuojantis intencionalumas yra teleologiškai nukreiptas į esmo „konstitavimą“ tiesoje, tačiau esmo energija ar entelechija savaip ir iš tiesų *a priori* valdo sąmonę. Tad energija skleidžiasi kaip *sugrįžusi* į veikiančią sąmonę, kuri tematizuodama užfiksuoja būtį ir kuri kaip išgyvenimas per šį užfiksavimą užmiršta pati save. Nuoroda į sąmonę[11] nusitrina kaip paties nurodymo padarinys. „Būtent

[11] Nuoroda kaip priminimas sąmonei apie jos pačios egzistavimą ir veikimą. Tačiau, kaip aiškėja iš tuoj pat po to einančios citatos, ši nuoroda į subjektą nepaverčia jo kokiu nors apmąstymų objektu („neturi jo priešais save“). Nepaisant to, kad subjektas, kaip transcendentalinis subjektas, yra anonimiškas ir „visuotinis“ (kaip tik tai ir garantuoja fenomenologinio aprašymo objektyvumą), jis lieka konkretus „aš“, nes aprašoma būtent jo patirtis, tame aprašyme įgaunanti objektyvumo ir visuotinumo statusą.

Aukščiau minėtas energijos grįžimas į sąmonę – tai ir yra nuoroda į ją. Sąmonei „primenama“ apie ją pačią, idant ji atsigręžtų į pačius daiktus (objektus) ir apmąstytų, kokiu būdu juos suvokia. Esmo energija grąžinama per redukciją (suskliaudžiant „natūraliąją“ nuostatą, dėl kurios nė nepaste-

dėl to, kad kalbama apie *visuotinę* ir *būtiną nuorodą* į subjektą, kuri susijusi su kiekvienu objektu tiek, kiek objektas kaip toks yra pasiekiamas jį patiriantiems, ši nuoroda į subjektą *negali sudaryti paties objekto turinio.* Objektyvi patirtis yra patirties nukreiptumas į objektą. Tam tikru neišvengiamu būdu subjektas, jei galima taip pasakyti, čia turi anonimo pavidalą... Kiekviena objekto patirtis „aš" palieka už jo paties, bet neturi jo priešais save" (3). Sąmonėje „išgyvenamas" ir identifikuojamas *pirmapradiškai* tematizuoto buvinio tvirtumas, pozityvumas, esatis – būtis, ir būtent ši ikirefleksinė, iš pat pradžių anonimiška sąmonė slepiasi ir bet kokiu atveju lieka nesanti „objektyvioje sferoje", kurią ji fiksuoja.

Nuolatinė transcendentalinės Redukcijos pastanga yra prakalbinti „nebylią sąmonę" ir prakalbinto konstituojančio intencionalumo veiklos nelaikyti kokiu nors pasaulio pozityvume įtvirtintu buviniu. Sąmonės gyvenimas iš jo pašalintas, ir būtent kaip pašalintas iš pasaulio pozityvumo, kaip „nebylus subjektas", jis leidžia pasaulio buviniams įsitvirtinti jų esatyje bei skaitmeninėje jų tapatybėje.

Tad Husserlio fenomenologijos transcendentalinis idealizmas mus perkelia anapus bet kokios doktrinos, pagal kurią sąmone besiremianti būties interpretacija dar būtų išlaikiusi kokio nors *esse-percipi*[12] apribojančią reikšmę ir reikštų, kad būtis *yra vien* suvokimo forma, pagal kurią *„būties-savyje"*[13] samprata pretenduotų į tvirtumą, dar didesnį už tą, kuris kada nors galėjo atsirasti iš kelių identifikuojančių mąstymų sutarimo.

bima, kad kažkaip suvokiami daiktai). „Reikia pirmiausia prarasti pasaulį per *epochē*, kad vėl atgautume jį per universalią savimąstą" (vert. T. Sodeika) (Husserl E., *Cartesianiche Meditationen*, Hamburg: F. Meiner, 1987, S. 161).

[12] „būti suvokiamam" (lot.).

[13] *l'en-soi* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 6 red. past.

Priešingai, visos Husserlio kūrybos esmę sudaro tai, kad nuo intencionalaus žaismo atskirtos „*būties-savyje*" samprata, išgyvenama šiame žaisme, yra suprantama kaip abstrakcija.

3. Tačiau esaties ir reprezentacijos artimumas dar glaudesnis. Kokiam nors „aš", monadinės patybės gyvenimui pasirodantis esmas skiriasi nuo jo. Esmas *duodamas* gyvenimui. Daiktų transcendencija mąstymo išgyvenamo intymumo atžvilgiu, mąstymo kaip *Erlebnis*[14] atžvilgiu, išgyvenimo (kurio neišsemia „dar migloto" ir neobjektyvuojančio įsisąmoninimo idėja) atžvilgiu – objekto, visos apsupties, kaip tematizuotos sąvokos idealybės, transcendencija yra atveriama, tačiau kartu persmelkiama intencionalumo judesiu. Ji tiek pat reiškia distanciją, kiek ir pasiekiamumą. Ji yra tam tikras būdas, kuriuo duota tai, kas atitolę. Per*cepcija* jau sugriebia, o sąvoka – *Begriff* – išlaiko šią užvaldymo reikšmę. Kad ir kokių pastangų reikalautų daiktų bei sąvokų pritaikymas ir panaudojimas, jų transcendencija žada nuosavybės turėjimą ir mėgavimąsi, pašventinantį mąstyme išgyvenamą mąstymo lygybę savo objektui, To Paties identifikavimą, pasitenkinimą. Nuostaba, *cogitatio* ir *cogitatum*[15] disproporcija, kai pažinimas negali pats savęs surasti, numarinama pažinime. Būdas, kuriuo tikrovė išlieka intencionalioje išgyvenimo „lygyje" esančioje transcendencijoje, ir būdas, kuriuo mąstymas mąsto pagal savo matą ir šitaip mėgaujasi, reiškia imanenciją. Intencionali transcendencija tarsi brėžia planą, kuriame randasi[16] daikto ir intelekto atitikimas. Šis planas – pasaulio fenomenas.

Intencionalumas, stabilaus dalyko identifikavimas kaip tapataus, yra tiesus kaip spindulys siekis, nutaikytas[17] į užfiksuotą tikslo tašką. Tai elementus, buvinius, jų padėtį ant tvirto pamato

[14] „išgyvenimas" (vok.).
[15] „mąstymas ir apmąstomas dalykas" (lot.)
[16] *se produit* – žr. str. *Pastabos apie prasmę* 15 red. past.
[17] *visée visant* – žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.

atitinkantis dvasingumas. Tai pamatinį žemės tvirtumą, pagrindą kaip esmą atitinkantis dvasingumas. „Per akivaizdumą... mes patiriame buvinį ir jo būdą būti“ (4). Tai doksine logikos teze sutvirtinama padėtis bei pozityvumas. To, kas atrandama, ką galima nurodyti pirštu, pagriebti ranka, esatis, „patvarumas“[18] arba esamybė, kurios metu mąstantis mąstymas pagal savo matą *prisijungia* tai, ką mąsto. Imanencijos bei pasitenkinimo mąstymas ir psichinė veikla.

4. Ar psichinė veikla tėra esmo, buvinių padėties „energijos“ išskleidimas?

Iškelti tokį klausimą nereiškia tikėtis, kad buvinių *būtis-savyje* turi didesnę prasmę už tą, kurią ji gauna iš identifikuojančios sąmonės. Tai reiškia paklausti, ar psichinė veikla neįgyja reikšmės *kitaip* nei per šią esmo, kuris joje išaukštinamas ir *išgyvenamas*, „epopėją“, ar *būties*, tapatybės, esaties pozityvumas ir atitinkamai pažinimas yra galutinė sielos problema. Tačiau tai nereiškia tikėtis, kad jausenos ar valia yra reikšmingesnės už pažinimą. Kaip moko Husserlis, aksiologija ir praktinė sfera vis dar grindžiamos re-prezentacija. Taigi jos susijusios su buviniais bei buvinių būtimi ir ne kompromituoja, bet suponuoja pažinimo pirmumą. Iškelti klausimą, ar psichinė veikla apsiriboja buvinių padėties patvirtinimu, reiškia paskatinti manyti, kad sąmonė, kaskart atrandanti save kaip *tą pačią*, identifikuojanti save net savo intencionalaus objekto išorybėje, likdama imanentiška net savo transcendencijose, suardo šią viskam *prilygstančios sielos* ir pagal savo lygmenį mąstančios sielos pusiausvyrą, ir

[18] *maintenance* – Levinas čia nori išryškinti žodžių *maintenant* [„dabar“], *maintenance* [„patvarumas, išlaikymas, patvirtinimas“], *maintenir* [„palaikyti, išlaikyti, išsaugoti, tvirtinti“], *main* [„ranka“] ir *tenir* [„laikyti, turėti rankoje“] etimologinį ryšį. Lietuviškai jį galima išreikšti tik nurodant žodžių „patvarumas“ ir „tverti“ („imti, griebti; būti patvariam, laikytis“) etimologinį ryšį.

šitaip pamėginti suprasti daugiau negu vien jos galimybes. Šis klausimas paskatina manyti, kad sielos geismai, klausimai, ieškojimai yra ne jos tuštumo ir baigtinumo matas, bet veikiau išbudimai Be-matiškumui. Tai skatina manyti, kad sielos laikiškumo struktūrose, dėl kurio ji išbarstoma į vienas po kito einančius momentus, kurie vis dėlto sinchronizuojami retencijoje ir protencijoje[19], atmintyje ir anticipacijoje, istoriniame pasakojime ir numatyme, kitybė gali suardyti šį vienalaikiškumą bei šią vienas po kito einančių momentų sutelktį re-prezentacijos esatyje ir kad sielą paliečia Neatmenamybė. Mūsų išmintis verčia mus rimtai vertinti vien intencionalumo transcendenciją, kuri pasaulyje vis dėlto virsta imanencija. Dievui išbudintą ar eventualiai Dievui pašvęstą mąstymą spontaniškai (ir per sąsajas) galima interpretuoti paraleliniais noetinio-noeminio reikšmės suvokimo bei jos išsipildymo terminais. Dievo idėja ir net žodžio „Dievas" mįslė, nežinia iš kur nei kaip nukritusi ir kaip nepaprastas[20] daiktavardis jau cirkuliuojanti tarp kitų kalbos žo-

[19] Retencija – trunkančios juslinės patirties su(už)laikymas sąmonėje. „...paimkime garsą kaip gryną hiletinę duotybę. Jis prasideda ir baigiasi, ir visa jo trukmės vienovė, viso proceso, kuriame jis prasideda ir užsibaigia, vienovė jam užsibaigus pasitraukia į vis labiau nutolstančią praeitį. Šiame pasitraukime į praeitį aš jį dar „sulaikau", aš jį turiu „retencijoje", ir tiek, kiek ši užsilaiko, jis turi savo paties laikiškumą, jis yra tas pats ir jo trukmė yra ta pati" (Husserl E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle: Max Niemeyer, 1928, S. 386).

Protencija – laiko trukmės sulaikymas numatymo, ateities spėjimo, laukimo struktūrose. „...kiekviename prisiminime glūdi laukimo intencijos, kurių realizavimas veda į dabartį. Bet koks pirmapradiškai konstutyvus procesas yra paveiktas protencijų, kurios neužpildytai [*leer*] konstituoja ir sugriebia ateinantį [*Kommende*] kaip tokį ir jį realizuoja" (*Ibid.*, S. 410).

[20] *é-norme – énorme* reiškia „milžiniškas; sukrečiantis, neįtikėtinas", tačiau, atskirdamas priešdėlį, Levinas atkreipia dėmesį į šio žodžio šaknyje glūdinčią reikšmę *norme* „norma, taisyklė". Tad šiuo atveju *é-norme* reiškia tai, kas yra anapus bet kokios normos, anapus nustatytų ribų, anapus to, kas įprasta ir visuotinai priimta.

džių, dėl įprastos interpretacijos įtraukiama į intencionalumo sąrangą. Intencionalumo sferoje iš naujo atrandama pagarba Dievui tarsi reikalauja kitokios skirties[21] negu ta, kuri atskiria tematizuotą ar reprezentuotą dalyką nuo išgyvenimo, ir tarsi nurodo į visai kitą psichinės veiklos veiksmą. Atsigręžiama į horizontaliosios religijos sampratą, tos, kuri pasilieka šioje žemėje ir kuri turėtų pakeisti į Dangų kylančią vertikalę, idant nurodytų į pasaulį, nes būtent per pasaulį nepaliaujama mąstyti apie pačius žmones. Šis pakeitimas gali atrodyti tiesiog paprasta painiava. Iš tiesų pagal kokią teisę greta manęs esantis žmogus gali užimti vietą „intencionalaus objekto“, atitinkančio žodį „Dievas“, kuris žmogų pavadina ar kviečia? Tačiau ši savavališka sąvokų painiava galbūt išreiškia loginę būtinybę religijos objektą apibrėžti atsižvelgiant į imanenciją mąstymo, kuris siekia pasaulio ir kuris, įprastai mąstant, būtų galutinis ir neperžengiamas. Postuluoti kitaip struktūruotą mąstymą reikštų mesti iššūkį logikai ir skelbti mąstymo ar šio mąstymo apmąstymo savivalę, tolerantiškesnę už minėtąjį objektų pakeitimą. Atsisakoma pripažinti filosofinį ateizmą, taip pat filosofinį teizmą, atsisakoma pripažinti net originalumą psichinės veiklos, siekiančios to, kas anapus pasaulio, ir net jos noetinių kontūrų neredukuojamumą. Įtariama, kad kalbėjimas apie *anapusybę* tėra emfatinė[22] intencionalios distancijos metafora. Net jei šitaip įtarinėjant rizikuojama užmiršti, kad „judėjimas“ anapus – tai pati metafora ir emfazė, o metafora – tai kalba, ir kad kokios nors minties išreiškimas diskurse neprilygsta atspindžiui abejingame veidrodžio paviršiuje nei kokiai nors su panieka vadinamai „žodine“ peripetijai, ir kad sakymas reikšties[23] išgyvenime

[21] Originale aiški žodžių „pagarba“ [*dé-ference*] ir „skirtis“ [*différence*] sąsaja. Žr. str. *Klausimai ir atsakymai* 53 red. past.

[22] Apie emfazės reikšmę Levino filosofijoje žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 28 red. past.

[23] *signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

suponuoja nuo intencionalumo santykių besiskiriančius santykius, kurie kaip tik be jokio susigrąžinimo susiję su kito asmens kitybe, kitaip sakant, kad prasmės iškėlimas per metaforą tame, kas *pasakyta*, savo aukštybę gauna iš *sakymo* kitam asmeniui *transcendencijos*.

5. Kodėl būtent sakymas? Tai pirmasis psichinės veiklos pasitenkinime matomas įskilimas. Žinoma, kalbą galima redukuoti į būties teleologiją, nurodant komunikacijos būtinybę, kuria siekiama didesnio pasisekimo žmogiškoje veikloje. Taigi galima susidomėti tuo, kas *pasakyta*, įvairiomis jo rūšimis bei įvairiomis jų struktūromis, ir ištirti komunikacijos metu perduodamos prasmės gimimą žodžiuose, taip pat tiksliausios ir veiksmingiausios komunikacijos priemones. Šitaip galima dar kartą kalbą susieti su pasauliu ir su būtimi, į kuriuos nurodo žmogiškoji veikla, ir šitaip kalbą dar kartą susieti su intencionalumu. Niekas neprieštarauja šiai pozityvistinei interpretacijai. O kalbos analizė, remiantis tuo, kas *pasakyta*, yra garbingas, reikšmingas ir sunkus darbas. Kad ir kaip ten būtų, pats *sakymo* santykis neredukuojamas į intencionalumą, kitaip sakant, jis iš esmės remiasi sužlugusiu intencionalumu. Iš tiesų jis atsiranda tarp manęs ir kito žmogaus, kurio monadinė vidujybė išsprūsta iš mano žvilgsnio bei užvaldymo. Tačiau šis *re-prezentacijos nepakankamumas paverčiamas aukščiausio lygio santykiu* arba, dar tiksliau, santykiu, kuriame tik ir dingteli pati aukštybės ir kitos sąrangos reikšmė. Pasitenkinimo, intuityvios reprezentacijos išsipildymo nepasiekianti Husserlio „aprezentacija“[24] kaip nepa-

[24] „*apprésentation*“. Atlikdamas fenomenologinį kitybės aprašymą, Husserlis kalba apie tam tikrą regimybės perteklių, kai bet kokiame išoriniame daikto suvokime tam tikra jo dalis patiriama „autentiškai“ (regima tiesiogiai, pvz., kaip priekinė namo siena), o visa kita „primąstoma“, suvokiama kaip esanti sykiu, aprezentuojama, t. y. prie netarpiškos esamybės kartu mąstoma ir netiesiogiai duota esamybė. Tiesa, Husserlis daro skirtumą tarp tokių išorinių kūnų, kurių „sykiu-esanti“ (aprezentuota) dalis gali bet kada

vykusi patirtis pavirsta tam tikra *patirties anapusybe*, tam tikra *transcendencija*, kurios griežta *apibrėžtis* aprašoma per etinę elgseną bei reikalavimus, per atsakomybę, kurios vienas iš modalumų yra kalba. Artimo artumas, užuot buvęs laikomas „Aš" apribojimu per kitą asmenį ar tarpusavio vienybės siekimu, tampa savo alkiu mintančiu geismu arba, vartojant kiek nuvalkiotą žodį, meile, kuri sielai brangesnė už visišką savęs įvaldymą savimi.

Šis persimainymas visiškai nesuprantamas tokioje sąrangoje, kur kiekviena prasminga reikšmė kyla iš pasaulio pasirodymo, t. y. iš To Paties identifikavimo, t. y. iš Būties. Nesuprantamas šis naujas racionalumas, jeigu tik jis nėra seniausias, ankstesnis už tą, kuris sutampa su pasaulio galimybe, ir atitinkamai neredukuojamas į ontologiją. Šio skirtingo ar gilesnio racionalumo neįmanoma įtraukti į nuotykį, kurį (pradedant Aristoteliu ir baigiant Heideggeriu) patyrusi teologija išliko Tapatybės ir Būties apmąstymu, mirtinu Biblijos Dievui ir žmogui arba jų homonimams. Mirtinu tiek Vienam, jei tikėsime Nietzsche, tiek

virsti autentiškai, „originaliai" esančia, „realiai prezentyvia" dalimi (pvz., apėjus namą, nematoma jo pusė virsta matoma), ir „gyvenamo kūno", t. y. gyvo žmogaus, kito *ego* kūno. Kitas žmogus suvokiamas kaip šis konkretus žmogus „iš kūno ir kraujo", esantis priešais manąjį *ego*. Jo svetimas ir kartu į mano kūną panašus kūniškumas jokiu būdu ne dedukuojamas ir ne išmąstomas netiesioginiu būdu, bet yra duotas realiai mano patirtyje ir užima savo vietą erdvėje visiškai netarpiškai. Tačiau skirtingai negu kūnas, jo įkūnyta dvasia (psichika) nėra realiai ir tiesiogiai duota, bet tiesiog regima kartu su juo per aprezentaciją. Taigi kito subjekto kūnas, patiriamas ne tik išoriškai, bet ir iš jo paties vidaus („gyvenamas kūnas"), niekada jokiu būdu negali būti autentiškai, realiai duotas manojo ego suvokimui, bet visada lieka „primąstytas" pagal analogiją su mano paties gyvenamuoju kūnu. Čia tai, kas numanoma (manoma sykiu), niekada negali būti visiškai išpildoma kaip netarpiškai išgyventa patirtis. Tai toks regimybės perteklius, tokia suvokimo transcendencija, kuri niekada negali virsti mano suvokimo imanencija. Žr. Husserl E., *Cartesianiche Meditationen*, Hamburg: F. Meiner, 1987 (V meditacija, 50 §); Husserl E., *Erste Philosophie* (1923–1924), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, T. II, S. 62.

kitam, pasak šiuolaikinio antihumanizmo. Šiaip ar taip, mirtinu jų homonimams. Kiekvienas mąstymas, kuris tapatumo – buvinio – galiausiai neįkurdina absoliučioje žemės po dangaus skliautu ramybėje, esąs subjektyvus, tikra nelaimingos sąmonės nelaimė.

Ar nerymojimas, nerimas[25], kai užklausiamas to, kas išpildyta ir pagrįsta, saugumas, *visada* turi būti suvokiamas, remiantis atsakymo, atradimo, *pasitenkinimo* pozityvumu? Ar visada klausimas, kaip funkcionalioje kalboje (ar net mokslinėje kalboje, kurioje atsakymams atsiveria nauji klausimai, tačiau tik tokie, kurių vienintelis tikslas yra atsakymai), yra tuoj išsipildysiantis pažinimas, *dar* nepakankamas mąstymas *duotybės*, kuri, pasiekdama ją atitinkančio lūkesčio mastą, galėtų suteikti pasitenkinimą? Ar klausimas nuo šiol yra garsusis klausimas, einantis pakaitomis su atsakymu sielos pokalbyje su savimi pačia, kurį Platonas vadina mąstymu ir kuris iš pat pradžių yra vienatviškas, siekiantis sutapimo su savimi pačiu bei savimonės? Ar, priešingai, nereikėtų pripažinti, kad klausime nenuslepiamas prašymas bei maldavimas patvirtina *santykį su kitu asmeniu*, ir šis santykis ne glūdi vienišos sielos vidujybėje, bet išryškėja klausime? Santykis, išryškėjantis klausime kaip ne atsitiktiniame, bet kaip pirmapradžiame savo modalume. Santykis su Kitu, kuris kaip tik savo neredukuojama skirtimi nepasiduoda tematizuojančiam ir šitaip visada asimiliuojančiam žinojimui. Taigi sąryšiu netampantis ryšys. Iš esmės šis santykis nuo šiol negali būti vadinamas santykiu, nes jo nariams trūksta net sinchronijos bendrumo, kurio, kaip galutinio bendrumo, netrūksta jokio kito santykio nariams. Ir vis dėlto – santykis su Kitu. Santykis ir nesantykis. Ar klausimas nereiškia būtent šito? Ar santykis su absoliučiai kitu, su to paties neapribojamu – su Begalybe, ar trans-

[25] *Le non-repos, l'inquiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 50 ir 69 red. past., taip pat str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 43 red. past.

cendencija neprilygsta pirmapradžiam klausimui? Santykis, kurio nariai nevienalaikiai, nebent pats laikas trunka kaip šis santykis nesantykis, kaip šis klausimas. Laikas, suvokiamas per savo diachroniją, o ne kaip „grynojo juslumo forma". Siela savo diachroniškame laikiškume, kai retencija nepanaikina laiko tarpo, o protencija nepanaikina absoliučios naujovės, siela pasyvioje senėjimo ir at-eities sintezėje, savo gyvenime yra pirmapradis klausimas, pats su-Diev(u)[26]. Laikas kaip klausimas – tai iš pusiausvyros išmuštas santykis su Begalybe, su tuo, ko negalima apimti[27] (nei aprėpti, nei paliesti), sąryšio suardymas, o šalia noetinės-noeminės pusiausvyros bei paralelizmo, šalia reikšminės intencijos[28] tuštumos bei jos užpildymo – pirmapradis klausimas ar „nemiga", pats išbudimas psichinei veiklai. *Tačiau taip pat būdas, kuriuo Neprilygstamybė susijusi su baigtinybe ir kuris galbūt yra tai, ką Descartes'as vadino mumyse esančia Begalybės Idėja.* Artumas ir religija; kiekviena naujovė, glūdinti su alkiu palygintoje meilėje, su poreikiu palygintame Geisme. Artumas, kuris man geresnis už bet kokį patalpinimą į vidujybę ir už bet kokią simbiozę. Plyšys, einantis po linijiniu intencionalaus siekio tiesumu, kurį suponuoja intencija ir iš kurio ji išvedama per santykį su intencionaliu objektu, nors šis pirmapradis *būdravimas*, ši psichinės veiklos nemiga, gali būti išmatuojamas

[26] Suskaidyti žodžiai *l'à-venir* („at-eitis") ir *l'à-Dieu* („su-Dievu") yra netiesioginė aliuzija į knygos pavadinimą *De Dieu qui vient à l'idée.* Per šią aliuziją išryškėja ir paties pavadinimo dviprasmiškumas: į žmogiškąjį mąstymą [*à l'idée*] Dievas ateina [*vient*] per at-eities [*a-venir*] modusą kaip tai, ko niekada mąstyme nebuvo, kaip Neatmenamybė (skirtingai nuo at-minties, kurioje, pasak Platono, viskas atrandama), kaip tai, kas mąstymui yra visiškas nelauktumas ir nenumatyta naujovė (plg. su frazeologizmu *il m'est venu à l'idée* „man (staiga) atėjo, šovė į galvą"). Apie posakio *l'à-Dieu* daugiareikšmiškumą žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[27] *comprendre* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 41 red. past.

[28] *le signitif* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 18 red. past.

pagal matą, nustatytą iš jo paties vedinių, ir esama pavojaus, kad šis būdravimas taip pat gali būti nusakytas pasitenkinimo bei nepasitenkinimo sąvokomis. Dvasingumo dviprasmiškumas arba mįslė.

Transcendencija į Dievą – nei linijinė, kaip intencionalus siekis, nei teleologinė, turinti tikslą pasiekti galutinį poliaus tašką ir šitaip apsistoti ties buviniais bei ties daiktavardžiais, ir net iš pat pradžių ne dialogas, kuriame įvardijamas koks nors *tu*, – ar ji pagaliau nėra atsiradusi dėl etinės transcendencijos, idant geismas ir meilė taptų tobulesni už pasitenkinimą (5)? Vis dėlto šioje vietoje būtų tikslinga paklausti, ar čia kalbama apie transcendenciją į Dievą, ar apie tokią transcendenciją, kurios dėka toks žodis kaip „Dievas" tik ir atveria savo prasmę. Tai, kad ši transcendencija atsiranda iš santykio (horizontalės?) su kitu asmeniu, nereiškia nei to, kad kitas žmogus yra Dievas, nei to, kad Dievas yra didysis Kitas asmuo.

Tobulybe tampantis geismas? Pasitenkinimo mąstymas geismą vertino kitaip. Ir čia, žinoma, kalbėjo pats sveikas protas. Diotima diskreditavo meilę, paskelbdama ją pusdieviu, nes ji, kaip troškimas, esą nei išsipildanti, nei tobula[29]. Be abejo, šis sveikas protas yra neklystantis santykyje su pasauliu ir su valgymui bei gėrimui skirtais pasaulio daiktais. Jo nepripažinimas šioje pasaulio sąrangoje būtų beprotystės ženklas. Pradedant Platonu ir baigiant Hegeliu, su ironija kalbėjusiu apie gražią sielą! Tačiau kai Kierkegaardas apie nepasitenkinimą ima kalbėti kaip apie galimybę pasiekti tai, kas aukščiausia, nepaisant Hegelio perspėjimų, jis nenukrypsta į romantizmą. Jis pradeda ne nuo patirties, bet nuo transcendencijos. Tai pirmasis filosofas, apmąstymus apie Dievą pradėjęs ne nuo pasaulio. Kito asmens artumas nėra koks nors „būties atplėšimas nuo savęs" nei „suta-

[29] Žr. Platonas, *Puota*, vert. T. Alekniené, Vilnius: Aidai, MM, 202 d.

pimo degradacija", kaip sako Sartre'as. Geismas čia nėra gryna stoka. Socialinis santykis turi didesnę vertę negu mėgavimasis savimi. Ir žmogui atitekęs Dievo artumas galbūt yra dieviškesnė dalia už savo dieviškumu besimėgaujančio Dievo dalią. Kierkegaardas rašo: „Kalbant apie žemiškas gėrybes, kai žmogus joms jaučia mažesnį poreikį, jis tampa tobulesnis. Vienas pagonis, mokėjęs kalbėti apie žemiškas gėrybes, tvirtino, kad Dievas yra laimingas, nes Jam nieko netrūksta, o po Jo eina išminčius, nes jis turi nedidelius poreikius[30]. Tačiau kalbant apie žmogaus ir Dievo santykį, galioja atvirkštinis principas: juo didesnį Dievo poreikį žmogus jaučia, juo jis tobulesnis". Arba: „Dievą reikia mylėti ne dėl to, kad Jis tobuliausias, bet dėl to, kad jaučiamas poreikis Jam"; arba: „Poreikis mylėti – aukščiausias Gėris ir aukščiausia palaima".

Ir lygiai toks pat nesaties pavirtimas aukščiausia esatimi pažinimo sąrangoje: „Jei turiu tikėjimą, – rašo Kierkegaardas, – aš negaliu būti tuo visiškai tikras, nes tikėjimas – tai kaip tik dialektinis svyravimas, niekada nepavirstantis neviltimi, nepaisant nepaliaujamos baimės ir drebėjimo. Tikėjimas – tai būtent šis begalinis „paties" rūpestis, neleidžiantis jums užmigti prieš bet kokią riziką, tai vidinis rūpestis, siekiantis žinoti, ar iš tiesų jūs turite tikėjimą". Transcendencija, kuri įmanoma vien per netikrumą! Lygiai taip Kierkegaardas atitrūksta ir nuo sveiko proto „triumfo"; triumfuoja tai, kas pasaulio atžvilgiu yra pralaimėjimas: „Mes anaiptol netvirtiname, kad gėrio žmogus kada nors triumfuos kitame pasaulyje ar kad jo kaltė šiapus jam suteiks tikėjimą. Ne, jis triumfuoja tiesiog šiame gyvenime, jis triumfuoja kentėdamas nuo savo gyvojo gyvenimo, jis triumfuoja savo liūdesio dieną".

Pagal pasitenkinimo modelius nuosavybės turėjimas yra iškilęs virš ieškojimo, mėgavimasis vertesnis už poreikį, triumfas

[30] Turimas omenyje Sokratas (žr. *ibid.*, 203 d–204 a).

vertesnis už pralaimėjimą, tikrumas tobulesnis už abejonę, atsakymas pranoksta klausimą. Ieškojimas, kentėjimas, klausimas tėra paprastas atradimo, mėgavimosi, gerovės, atsakymo nuosmukis, nepakankamas tapatumo ir esamybės mąstymas, varganas pažinimas arba į vargą patekęs pažinimas. Ir dar kartą – tai sveikas protas. Taip pat – savaime suprantamumas[31].

Bet ar religingumo hermeneutika gali apsieiti be pusiausvyrą praradusio mąstymo? Ir ar pačios filosofijos esmė – ne išmintingas „beprotiškų" idėjų vertinimas arba išminties suteikimas meilei? Tada pažinimas, atsakymas, rezultatas būtų apraiškos dvasinės veiklos, dar nepajėgiančios turėti tokių minčių, kuriose žodis *Dievas* įgyja reikšmę.

(1) Kaip ontologinė versija, šis sprendimas galbūt neturi jokios prasmės, kuri jam suteikiama tada, kai kalbama apie tam tikrą *būties anapusybę*.

(2) Čia „ess*a*nce" rašome su *a*, šitaip siekdami išreikšti *esse* veiksmą, įvykį ar procesą, veiksmažodžio „*būti*" veiksmą[32].

(3) Husserl, *Psychologie phénoménologique*, p. 384; kursyvas mūsų.

(4) Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p. 10.

(5) Čia nebekartosime nuoseklios etinio santykio, kuriame gimsta kalba, analizės. Mes aprašėme „Aš" *skilimą*, vykstantį kito asmens akivaizdoje, už kurį jis prisiima begalinę atsakomybę anapus bet kokio įsipareigojimo, kaip įkaitas, per šią atsakomybę liudijantis šiapus laiko esančią Neatmenamybę; liudijantis Begalybę, kuri paliudyta nepasirodo kaip objektyvybė. Etiniu santykiu prasidedantis liudijimas, tuo būdu kaip toks būdamas vienintelis, nenurodo į anksčiau ėjusią patirtį, t. y. į intencionalumą. Žr. Levinas E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (p. 179 ir t.); šios knygos straipsnis *Dievas ir filosofija*; Levinas E., „Vérité du dévoilement et vérité du témoignage", in: *Actes du Colloque sur Le Témoignage*, Paris: Aubier, 1972, p. 101–110.

[31] Tiek idioma *le bon sens*, tiek *le sens commun* (pirmu atveju čia verčiama „sveikas protas", antru – „savaime suprantamumas") reiškia „sveikas protas", tačiau antruoju atveju pabrėžiamas to proto „socialinis" aspektas (*commun* „bendras"); tai visiems bendras, taigi savaime suprantamas, visų priimamas kaip neginčijama norma protas bei visiems daiktams suteikiama prasmė (*sens* taip pat reiškia „prasmė").

[32] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą* 56 red. past.

BŪTIES MĄSTYMAS IR KITO KLAUSIMAS*

1. Ką reiškia to, kas suvokiama protu, suvokiamumas, prasmės reikšmė, ką reiškia protas? Be abejo, tai išankstinis prasmės aistringai siekiančio žmogaus klausimas, išankstinis filosofijos klausimas. Arba pats filosofijos klausimas, galbūt savaime išankstinis.

Jeigu prasmė būtų[1] reiškinyje, tiesoje, tad ir būties pažinime ar supratime, tai jau būtų atsakymas į šį klausimą apie prasmės prasmę, tai jau būtų tam tikra filosofija. Ar tai vienintelis protingas[2] atsakymas? Galų gale teoriška filosofinio diskurso eiga *po to*[3] patvirtintų šią prasmės bei pažinimo giminystę, ir išankstinis klausimas apie prasmės prasmę, laikomas teorinio mąstymo artikuliacija, iškildamas kaip svirtis virš savo paties lopšio, pateisintų teoriškumo pirmenybę ar privilegiją.

Žinoma, teoriškumas neatsitiktinai racionalus. Jei tai būtų to, kas suvokiama protu, peripetija, ši peripetija būtų neišvengiama (1). Tačiau tai, kad *galų gale* filosofinis diskursas pasirodo teoriškas, neimplikuoja jo nepriklausomybės nuo kitos reikš-

*Šiame tekste išdėstytos mintys šiek tiek kitokia forma buvo pateiktos 1975 m. Tarptautinio filosofijos instituto [*Institut International de Philosophie*] diskusijose, vykusiose Irane, Mechede. Pasirodė 1978 m. vasario mėn. leidinyje *Critique*, Editions de Minuit.

[1] *ait son „lieu"* – frazeologizmas, kurio pažodinė reikšmė „turėtų savo vietą" šiuo atveju taip pat svarbi.

[2] *sensée* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 15 red. past.

[3] *après coup* – pažodžiui: „po smūgio". Ši idioma plačiai vartojama psichoanalizėje, kur reiškia ne tiesioginį, netarpišką, bet *pavėluotą*, *uždelstą* (*nachträglich*) kokio nors reiškinio ar įvykio poveikį sąmonei. Taigi *après coup* – tai uždelstas veikimas.

mių sistemos ir nepanaikina jo pavaldumo šiai sistemai. Lygiai taip savo ruožtu galima iškelti klausimą ir dėl klausimo kaip teoriškumo modalumo interpretacijos, net jei teorija negali nesireikšti per *klausimą* ir negali nesusipažinti su pačiu ją sužadinančiu klausimu (2).

Mums perduota filosofija, nors ir graikiškos kilmės, yra „tautų išmintis“, nes kosmoso, kuriame įsitvirtina patvarūs ir užčiuopiami buviniai, suvokiamumas protu atitinka žmonių, turinčių patenkintinų poreikių, sveiką praktinį protą, taigi bet kokią reikšmę[4], bet kokį racionalumą ši filosofija visada kildina iš būties, iš būties „žygio“[5], kurį atlieka buviniai kaip buviniai, iš būties, patvirtinamos kaip būti(s), iš būties kaip būti(es), iš būties esmo. Ess*a*nce [esmas] mes rašome su *a*, kaip insist*a*nce [primygtinis prašymas], siekdami pabrėžti veiksmažodinį žodžio „būtis“ aspektą[6]. Šis [būties] „žygis“ prilygsta šiam tvirtinimui, kuris kalbiniu pavidalu skamba kaip teiginys[7], ir jame sutvirtinamas taip, kad pasireiškia bei sąmonėje tampa esatimi. Pasireiškimas-sąmonei kaip būties tvirtinimo emfazė iš tiesų buvo viena idealistinės filosofijos pusė, neketinusi kelti klausimo dėl būties aktualybės ir ja suabejoti. Būties aktualybė, kuri dar iki jos tvirtinimo ir sutvirtinimo sprendinyje bei jos „doksinėje tezėje“ reiškia įsitvirtinimą[8] ant kieto pamato, ant kiečiausio iš visų pamatų – ant žemės. Esmo tvirtinimas bet kokioje kaitoje ir bet kokiame šios kaitos sustojime suponuoja šį rymojimą, šią

[4] *signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

[5] *geste d'être* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 25 red. past. ir str. *Dievas ir filosofija* 1 red. past.

[6] Plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* (1) autoriaus past. ir 56 red. past.

[7] *pro-position* – atskirdamas priešdėlį, Levinas atkreipia dėmesį į šio žodžio etimologiją: *proponere* (lot.) „padėti, statyti priešais“; *position* (pranc.) „padėtis“. Plg. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 50 red. past.

[8] *position* – žr. ankstesnę red. past.

substanciją. Pamatinio rymojimo viešpatavimas veiksmažodyje „būti", kurį gramatikai lengvabūdiškai vadina pagalbiniu. Jis išreiškia veiklą, kuri nesukelia jokio kokybinio ar vietos pokyčio, bet kurioje kaip tik atliekamas pats tapatybės identifikavimas, tapatybės nenerimas[9], kaip jos rymojimo aktas, – tai tariama terminų prieštara, kurią graikai nedvejodami mąstė kaip grynąjį aktą! Po buvinių ir daiktų medžioklės šurmuliu viešpatauja būtent toks pat nepajudinamas rymojimas kaip ir pati tapataus dalyko tapatybė. Be galo stebėtina, kad šis rymojimas viešpatauja būtent po nejudančių žvaigždžių skliautu ant tvirtos žemės, kad toks dalykas, kaip aukščiausia valdžia be prievartos (bet tai jau racionali būtinybė!), kyla dėl pagarbos žvaigždėms. Stebėtina ir įprasta, nes tai pasaulio „pasauliškumas". Per šį rymojimą, kuriame viskas turi tam tikrą vietą ir viskas identifikuojama, vyksta viskas[10]. Įvardijamų buvinių ir paties *esse*[11] patirtis priklauso nuo šios giluminės, pamatinės patirties, kuri taip pat yra ir fundamentalumo, pagrindo bei gelmės patirtis, kuri yra esmo patirtis, ontologinė žemės tvirtumo patirtis po žvaigždėto dangaus regimu, bet nepaliečiamu pastovumu, fundamentalumo patirtis, *emfatiškai*[12] patvirtinama būtent kaip patirtis. Todėl tokie pasakymai, kaip *tapatybės patirtis* arba *būties kaip būti(es) patirtis*, yra pleonazmai.

Nuo to laiko tapatybė yra prasmės kriterijus. Mūsų intelektinėje tradicijoje *būtis* ir *būties pažinimas* jos tapatybėje yra pats Proto teatras. Pasak Timajo[13], *To Paties* apskritimas aprėpia ar apima[14] *Kito* apskritimą. Pasaulio sielos, kuriai gimi-

[9] *non-inquiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

[10] *tout a lieu* – pažodžiui: „viskas turi vietą ". Plg. šio str. 1 red. past.

[11] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 5 red. past.

[12] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 28 red. past.

[13] Turimas omenyje vienas Platono dialogų.

[14] *comprend* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 41 red. past.

ninga žmogiška siela, amžinumas ten yra cikliškas To Paties sugrįžimas, kadangi abu apskritimai didžiųjų metų pabaigoje sugrįžta į savo išeities poziciją. Tačiau Koperniko visatos geometrija ir net šių dienų tarpžvaigždinės kelionės, visiškai panaikinus aukštybių transcendenciją, vis dėlto išlaiko Timajo kosmoso tapatybę.

Modernaus mąstymo idealizmas, vietoj būties rymojimo, atrodo, teikiantis pirmenybę sintezuojančio mąstymo aktyvumui, nepašalina šio stabilumo, t. y. šios pasaulio pirmenybės, šio rėmimosi astronomija. Mes ką tik apie tai užsiminėme, reiškinyje ir atitinkamai sąmonėje atpažindami būties emfazę: esmo racionalumas remiasi pozityvumo, virstančio „esatimi... [kam]" ir tampančio reprezentacija[15], hiperbole. Rymojimo tvirtumas patvirtinamas tada, kai jis išstatomas ir pasireiškia. Pati būties *esse* yra ontologija, *esse* supratimas. Reprezentacijos psichiškumas, pneumatiškumas, – net jei jis turi paliudyti savo skirtumą nuo būties per savo kristalizaciją visada „manojoje" patybėje[16], per savo priklausymą tam, ką Gabrielis Marcelis vadina „egzistencine būties orbita"[17], esmo hiperbolei prisiimant subjektyvybės vaidmenį, – kaip transcendentalinės apercepcijos sintetinis aktyvumas išskleidžia jį [aktyvumą] sužadinančią esaties

[15] *...de la positivité tournant en „présence à...", de la positivité se faisant représentation* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[16] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.

[17] Anot G. Marcelio, mano čia-būties esatis yra „gavimo taškas". Jame sutvarkoma begalinė čia-būties įvairovė, kurią kaip esančią galiu apmąstyti. Erdvinių-laikinių santykių tarp mano čia-būties ir mano apmąstomos čia-būties grandinė per mano vaizduotę gali būti taip susieta, kad bet kokia mano apmąstoma čia-būtis, kaip ir praeities čia-būtis, tampa man esanti kartu [*co-présent*]. Šių santykių visuma manojoje čia-būtyje, kurioje tik ir gali būti apmąstyta čia-būtis, yra tam tikros rūšies jėgų laukas, kuriame šios santykių grandinės tvarkingai išsidėsto aplink mano esamą čia-būtį, ir tai Marcelis taip pat vadina „egzistencine orbita". Žr. Marcel G., *Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard, 1940, p. 28.

energiją. Būties rymojimo esmas atsikartoja tematizavimo bei sintezės pozityvume arba *teziškume*[18].

Pozityvumas – stovėjimas ant nepajudinamo pagrindo, suturėjimas, tvirtai sulaikomas ir užčiuopiamas pasaulio pasauliškume[19] – nors ir nepasitikint pozityvizmu, filosofijoje išsaugo dorybės vertę. Idėjos ir ženklai vertingi tik dėl savo turinio, vertingi tik kaip pozityvios mintys ir kalbos. Neigimas, pretenduodamas atmesti būtį, savąja priešprieša vis dar yra padėtis[20] ant tam tikro pagrindo, kuriuo jis remiasi. Neigimas nusineša jo atmetamos būties dulkes[21]. Ši prieštaravime iškylanti neigimo nuoroda į pozityvumą yra didysis Hegelio (jis būtų už negatyvumą stipresnio pozityvumo filosofas) atradimas. Racionali tapatybės, būties rymojimo privilegija pasirodo kaip savimonės savigrinda: tik pirštu parodomas bevardžio išskyrimo[22] netarpiškumas per skirtingus tarpininkavimo pavidalus grįžta į visišką tapatybės rymojimą. Hegelio logika patvirtins tapataus ir netapataus tapatybę. Jeigu Kitas peržengia To Paties ribas, nuo šiol tai laikoma neužbaigta ar romantiška mintimi. Dvi savybės turės tą pačią menkinančią reikšmę: nepagrįstos mintys ir prie

18 *le thétique* (*thetos* (gr.)) – „padėtas, pastatytas, paguldytas; priimtas".

19 „stovėjimas" [*le reposer*] – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 53 red. past. dėl etimologinio ryšio tarp žodžių „suturėjimas" [*le tenir*] ir „tvirtai sulaikomas" [*contenu*] žr. str. *Dievas ir filosofija* 22 red. past., taip pat str. *Klausimai ir atsakymai* 19 red. past.; apie pozityvumo, padėties, esaties ir suturėjimo, sulaikymo ryšį žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* p. 237–238.

20 Etimologiniai sąryšiai tarp žodžių: „priešprieša" [*op-position*] ir „padėtis" [*position*].

21 Žodžių žaismas: „...*la poussière de l'être qu'elle repousse*". Kartu tai dviprasmybė, nes *repousser* reiškia tiek „atmesti", „vėl nustumti", tiek ir „iš naujo ataugti, išleisti naujas atžalas". Taigi neigimo atmetamos, bet kartu ir iš naujo „suželdinamos", „atauginamos" būties dulkės ar jos palaikai.

22 *singularisation* – turimas omenyje vienatinio ar vienetinio [*singulier*], atskiro ir unikalaus dalyko išskyrimas.

būties esmo neprisijungiančios mintys. Anaiptol ne metaforiškai kiekvienos reikšmės įteisinimas bus pavadintas pagrindu, sistemos turės savyje struktūras ir architektonikas, o objektai bus suprasti per jų transcendentalinę *konstituciją*. Galima teisėtai savęs paklausti – ir tai viena iš pagrindinių Husserlio *Formaliosios logikos ir transcendentalinės logikos* problemų, – ar galima *formalioji logika,* pretenduojanti į tuštumos grynumą, ar bet kokia *formalioji ontologija* iš karto nebrėžia *materialiosios ontologijos* kontūrų, ir atitinkamai, kaip pasakytume, ar pati formos idėja nereikalauja būties bei To Paties stabilumo ir „astronominės" tvarkos, pagaliau tą tvarką garantuojančio pasaulio?

Husserlio fenomenologijos aprėpiančioje ir sintezuojančioje transcendentalinės sąmonės veikloje racionalumas prilygsta intencionalumo sutvirtinimui per tai, kas duota. Intencionali veikla – tai identifikavimas. Vidudienio saulė išnaršo visus akiračius, kur turėtų slėptis *kitas*. Tas, kuris neatšaukiamai nueina, praeina, netarpiškai sulaikomas, prisimenamas[23] atmintyje, arba grįžta, yra atkuriamas per istoriją. Nuo Platono iki Husserlio prisiminimas – galutinė būties tapatybės jėga ar bent jau normatyvinė ontologijos programa. Ir net per *reiškinį*, kurio *vieta* iš karto *nustatyta*, kuris iš karto [yra] *čia*, iš karto [yra] kokios nors vietos apgyvendinimas, – tokį [reiškinį], koks pateikiamas Heideggerio bei jo mokinių fenomenologijoje ir etimologijose, – žmogus pasaulyje yra ontologija. Jo [būtis] *pasaulyje* iki pat jo baigtinumą pamatuojančios mirties yra būties supratimas. Racionalumas vis dar tebėra sutelkimas. Viename paskutinių savo tekstų *Filosofijos pabaiga ir mąstymo uždavinys* Heideggeris sugrįžta šiapus esaties, tačiau „prošvaistėje" randa „susitaikymą", „nurimusią širdį" ir „Tą Patį"[24].

[23] *se sou-vient* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 29 red. past.

[24] Žr. Heidegeris M., „Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys", in: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 417, 420–421.

2. Mums perduotos filosofijos krizė gali būti nusakyta tik per jos nepajėgumą patenkinti savo pačios prasmės kriterijus. Ši krizė būtų susijusi su filosofijos negalimybe palaikyti sandermę su pažinimu. Krizė būtų vidinis *prasmės*, kurios *vieta nustatyta* pažinime ir kuri išreiškia būties tapatybę arba rymojimą, sprogimas. Filosofija susiduria su prasmės beprasmybe, jeigu protas reiškia būties esatį arba reprezentaciją – buvinių raišką tikrajam pažinimui, kur jie patvirtinami „kaip originalas“, kur patvirtinama jų kaip buvinių tapatybė arba jų kaip buvinių esatis. Pirmiausia filosofija susiduria su tuo, kad santykis su būtimi, kurį ji nori išlaikyti, nereikalingai atkartoja jos pačios pagimdytuose moksluose nustatomą santykį. Dėl savo universalaus komunikabilumo mokslai priversti prarasti pasitikėjimą filosofijos kalba, įgaunančia teiginių struktūrą (lyg ši kalba išreikštų kažkokį ypatingą juslinį suvokimą arba įvardytų daiktavardžius) ir pasimetusia nesuskaičiuojamuose bei prieštaringuose diskursuose. Būties filosofijos laidotuvių varpai savotiškai atliepia neįveikiamų mokslų triumfo *Te Deum*.

O filosofija dėl savo ambicijų savo pačios keliuose susidūrė su savo beprasmybe. Pasirodo, kad anapus netarpiškos buvinių esaties jie gali tam tikru būdu reikštis, nepasilikdami savo būtyje. Per juos fiksuojančius arba susiejančius, arba pavadinančius ženklus bei žodžius buviniai pasirodo viso labo tik panašūs į būtį, jiems būdingas grynas atrodymas, o jų regimybė visada gali būti išvirkščioji jų išorinio pasireiškimo pusė. Pažinimo protas turėtų nepasitikėti kai kuriais žaismais, kurie apžavi spontanišką pažinimo veikimą (jie apžavi protą jam to nežinant), nesustabdydami ir net nesukliudydami jo racionalios eigos. Racionalumo nesaugumas, atitinkamai įstumiantis į nesėkmę suvokiamumą protu, kuriame užtikrintumas, pagrindo saugumas yra pats protas. Jeigu filosofijoje būtų patiriamas poreikis budrumo, besiskiriančio nuo sveiko proto ir mokslinio tyrinėjimo (susirūpinusio

esatimi, būtimi ir pasitenkinimu) akivaizdumo, tai būtų kriticizmo naujumas. Tai būtų kvietimas naujam racionalumui. Bet ar šis naujas arba kritinis racionalumas nėra tik vienas iš modalumų ar viena iš rūšių to racionalumo, kuris buvo bendras filosofijai ir filosofijos pagimdytam mokslui, ar jis nėra tik jo hiperbolė, skaidrumas stipresnėje šviesoje? Žinoma, postkritiškumas interpretuotų jį kaip tik šitaip. Tačiau taip pat galima savęs paklausti, ar *naujas* reikšties būdas nėra būtinas pačiam kritiškam skaidrumui, kuris, pažinimo ribose siekdamas mąstyti pagal savo matą, be to, dar turi be perstojo *išbusti*; budrumas dar iki tarnavimo pažinimui yra ribų pertrūkis ir baigtinumo sprogimas.

Kad ir kaip būtų, tiek nuo mokslo besiskirianti filosofija, tiek ir pabaigos akivaizdoje samprotaujančios filosofijos tam tikras racionalumas skelbia esąs kritiškoji metafizikos pabaiga. Tai toks momentas, per kurį atskleidžiama pažinimo patiklumui būdinga transcendentalinė iliuzija ir radikali blogybė, būdinga jokiu sofizmu nesuteptam protui, Husserlio vadinamam naivumu. O tai kritiniu mąstymu užsibaigiančioje jo fenomenologijoje reiškia, jog į pasireiškiantį buvinį nukreiptas žvilgsnis atskleidžiamas kaip būdas, kuriuo objektas, dėl patiklumo nugramzdinantis nekaltą žvilgsnį, užgožia šį žvilgsnį, tarsi plastinės regėjimui ryškėjančio objekto formos nusileistų ant akių kaip vokai, tarsi akys, regėdamos daiktus, prarastų pasaulį. Keistas žiūros apkaltinimas melu, primestas jos pačios objekto ir atskleistas jau Platono Gorgijo mite (523 c–d), kur kalbama apie žmones, „pridengusius savo sielą akių, ausų ir kūno širma“. Intuicijos sugebėjimai, kuriuose dalyvauja visas kūnas, gyvybinių ryšių su išore organai kaip tik būtų tai, kas užgožia žvilgsnį. Šiam apakimui mūsų dienomis priešpriešinamas fenomenologinis racionalumas, naujas redukuotos[25] ir konstituojančios sąmonės, kurioje sutampa

[25] Turimas omenyje Husserlio fenomenologijos racionalumas, paremtas transcendentaline sąmonės redukcija, grynos transcendentalinės, arba

reiškinys ir būtis, racionalumas. Visa būtis nuo šiol turi būti suprantama atsižvelgiant į jos genezę, remiantis šiuo privilegijuotu reiškiniu „transcendentalinėje sąmonėje", šiuo fenomenu-buviniu, šia esatimi ar šia gyva esamybe[26], duota intuicijai, kurioje bet koks realios esaties peržengimas, bet koks nerealumas ar idealumas yra paženklinamas, pamatuojamas ir aprašomas.

Ši esaties privilegija užklausiama Derrida knygoje *Balsas ir fenomenas*[27]. Užginčijama net esaties pilnatvės galimybė. Ji visuo-

fenomenologinės, arba absoliučios sąmonės, priešpriešinamos psichologinei sąmonei, redukcija (žr. Mickūnas A., Stewart D., *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 43–47).

[26] ...*de cette présence ou de ce présent-vivant* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 25 red. past. Gyva esamybė [*présent-vivant*], arba gyva esatis, Husserlio fenomenologijoje yra galutinė idealybės forma, kurioje įmanomos nesančios (būsiančios ar buvusios) patirties anticipavimas ar patirtų dalykų atkartojimas per prisiminimą, jų į(su)dabartinimas per transcendentalinio gyvenimo savi-esatį [*présence à soi*]. „Tikriausiai šis pastebėjimas buvo nukopijuotas nuo transcendentalinio savi-patyrimo. Šiame patyrime ego prieinamas sau pačiam pirminiu būdu.Tačiau tai, kas patiriama tikrai adekvačiai, kiekvieną kartą yra tik to patyrimo branduolys, būtent gyva savi-dabartis (*lebendige Selbstgegenwart*), kurią išreiškia gramatinė sakinio *ego cogito* prasmė..." (vert. T. Sodeika) (Husserl E., *Cartesianiche Meditationen*, Hamburg: F. Meiner, 1987, S. 24). „Kiekvienas išgyvenimas savaime yra tapsmo tėkmė <...>; tai trunkanti retencijų ir protencijų tėkmė, įtarpinta pirmapradžių išgyvenimų [*der Originarität*] fazės, kuri taip pat yra tekanti ir kurioje sąmonė pasiekia gyvą išgyvenimo 'dabartį', besiskiriančią nuo savo 'prieš tai' ir 'po to'" (Husserl E., *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forshung*, Halle: Max Niemeyer, 1928, T. I, S. 149–150).

[27] *La voix et le phénomène*, Paris: P.U.F., 1967. Šioje knygoje Derrida atlieka Husserlio ženklo ir reikšmės sampratos dekonstrukciją. Kalbėdamas apie ženklą savo veikale *Loginiai tyrinėjimai* (II T.: *Fenomenologiniai tyrinėjimai ir pažinimo teorija*, II d.), Husserlis išskiria dvi jo sampratas: ženklas kaip rodiklis (*Anzeichen*) ir ženklas kaip išraiška (*Ausdruck*). Pasak Husserlio, rodiklis (ar žymė) nurodo, bet neturi jokios reikšmės (*bedeutungslos*) ir pats kaip toks nieko nereiškia. Nurodymo santykyje vieni daiktai (ar ženklai kaip rodikliai) reprezentuoja kitus. Išraiška turi reikšmę kaip intencija (apie) ką nors pasakyti (*Bedeutung=vouloir dire*). Komunikacijoje, sakymo akte, išraiškų funkcija persipynusi su rodiklių funkcija, nes jos ne tik išreiš-

kia, bet ir nurodo į konkrečius empirinius dalykus. Tuo tarpu dvasios „pokalbyje su savimi" – monologiniame mąstyme – išraiškos yra „grynos", jos nebefunkcionuoja kaip rodikliai, nes čia nebesama jokių nuorodų į išorybę, o ryšys su išoriniu pasauliu (daiktais) yra „idealus" (intencija nukreipta ne į konkretų juslinį empirinį daiktą, bet į jo reprezentaciją, į jo idealų pavidalą – idėją, noemą), t. y. čia bet kokia išorybė patalpinama į sąmonės vidų ir nebetenka savo absoliutumo.

Analizuodamas huserlišką ženklo teoriją, Derrida tvirtina, kad esminis rodiklio skirtumas nuo išraiškos – tai *gyvos esamybės (sąmonės dabarties) netarpiškumo sau nesatis.* Rodikliams priskiriami ne tik „dirbtiniai" ženklai, nurodantys į konkrečias juslines konkretybes, bet ir nesąmoningos, nevalingos, tiesiogiai nieko „nenorinčios pasakyti" (nereiškiančios) veido išraiškos ar kūno judesiai. Be to, rodiklių esama ten, kur esama komunikacijos, t. y. ryšio su kitu asmeniu, kuris taip pat negali būti netarpiškai pateiktas transcendentalinio ego esatyje (prezentuotas), bet tik netiesiogiai, asociatyviai, pagal analogiją aprezentuotas. Husserlio teorija veda į tai, kad reikšmės idealybė iš esmės turėtų būti neženkliška, egzistuojanti dar net iki bet kokios išraiškos, kaip ikiekspresinė intencija, nukreipta į objekto esmę. Taip Husserlis suponuoja sąmonės netarpiškos savi-esaties pilnatvės galimybę. Derrida atkreipia dėmesį, kad pažintinio ego gyva esatis yra „iš pat pradžių" sąlygota vadinamųjų esaties modifikacijų: re-prezentacijos (kaip bet kokios idealybės, bet kokio pakartojimo galimybės) ir aprezentacijos (kaip intersubjektyvumu paremto objektyvumo galimybės). Negana to, ši gyva esamybė įmanoma tik bet kokios išorės – tiek juslinio-psichologinio „aš", tiek empirinio konkretaus daikto – išstūmimo, suskliaudimo, „numarinimo", „nesaties" bei mirties dėka. Tad rodiklio ir išraiškos perskyra yra tik viena iš grandžių ištisoje perskyrų – juslinio/idealaus, išorinio/vidinio, empirinio/transcendentalinio, nesąmoningo/sąmoningo, nevalingo/valingo ir t. t. – grandinėje, kuri priklauso vienai ir tai pačiai metafizikos istorijai. Nors fenomenologija ir skelbiasi esanti metafizikos bei dogmatikos kritika, vis dėlto, pati to nepastebėdama, ji vis dar vadovaujasi metafizinėmis prielaidomis bei priešpriešomis ir pasiduoda „dogminiam snauduliui".

Tai, ką Husserlis išstumia į reikšmės paribius, į bereikšmiškumą, Derrida sugrąžina į pačią reikšmės šerdį. Radikaliu Derrida tvirtinimu, ten, kur esama ženklo, t. y. įtarpinimo ir netarpiškos esaties negalimybės, visada besąlygiškai veikia nurodymo (*Anzeige*) bei pakeitimo principas. Taigi bet kokia išraiška visada jau yra rodiklis, nurodantis ne į netarpiškai (grynoje esatyje) patiriamą daiktą, bet į kitą „rodiklį" – signifikantą, kuris nėra nei realus, nei idealus, nei empirinis, nei transcendentalinis, nei išoriškas, nei vidinis. Ir bet kokia reikšmė randasi iš nuorodų žaismo, kuriame gyva esatis nuolat atidedama-uždelsiama-„užteršiama" nesaties bei skirties su savimi pačia.

met esanti atidėta, visada „paprasčiausiai nurodyta“ „norėjime-pasakyti“[28] (*Meinen*), kuris Husserlio filosofijoje visiškai remiasi intuicine pilnatve. Radikaliausia būties filosofijos, kurioje transcendentalinė iliuzija prasideda netarpiškumo lygmenyje, kritika. *Balso ir fenomeno* svarbos ir intelektualinio griežtumo akivaizdoje galima savęs paklausti, ar šis tekstas tradicinės filosofijos neperkerta į kantizmą panašia demarkacine linija, ar baigiantis tam tikram naivumui mes nesame ir vėl pažadinti iš dogmatizmo, snūduriavusio to, ką mes laikėme kritiniu protu, gelmėje. Iki galo išmąstyta metafizikos pabaiga – tai ne tik beprasmiai užpasauliai[29], tai prieš mus išskleistas ir nesiliaujantis slapstytis pasaulis, tai išgyvenimas, kuris atidedamas išgyvenime. *Netarpiškumas* – ne tik kvietimas tarpininkavimui, bet ir transcendentalinė iliuzija. Į signifikantą visada turinčiam ateiti signifikatui nepavyksta įsikūnyti, o be ženklų tarpininkavimo niekada nebuvo apsieita[30]. Rega, atitinkanti tai, kas yra, gali būti giliausias psichoanalizės atradimas – paslepiančioji simbolio esmė. Išgyvenimas išstumiamas per jo tariamos esaties audinį sudarančius kalbinius ženklus: tai nesibaigiantis signifikantų žaismas, visam laikui atidedantis – išstumiantis – signifikatą.

Tokia kritika vis dėlto tam tikra prasme lieka ištikima gnoseologinei prasmės reikšmei būtent tiek, kiek intuicijos dekonst-

[28] *„vouloir-dire“* – pažodžiui: „norėti pasakyti“, tačiau gali būti verčiama ir „reikšti“. Būtent šia idioma Derrida verčia Husserlio vartojamą *bedeuten* – „reikšti“ ir *Bedeutung* – „reikšmė“ (jų tiksliausias atitikmuo anglų kalboje būtų *to mean, meaning*, tačiau prancūzų kalboje jo nėra), taip norėdamas pabrėžti, kad fenomenologijoje, kaip ir visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje, reikšmės samprata neatsiejama nuo kalbos kaip kalbėjimo, sakymo [*dire*], tarimo, balso bei garso (žr. Derrida J., *La voix et le phénomène*, p. 18, 34–39).

[29] *arrière-mondes* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 41 red. past.

[30] *„la médiation des signes n'est jamais court-circuitée“* – pažodžiui būtų „ženklų tarpininkavimas niekada neperdega dėl trumpo sujungimo“, kitaip sakant, jokioje komunikacijoje jis nebuvo prapuolęs.

rukcija ir nuolatinis jos rodomos esaties atidėjimas mąstomi remiantis vien esatimi, traktuojama kaip norma, ir tiek, kiek huserliškas nurodymas *(Anzeige)*, neturintis jokio vidinio signifikato, tačiau be jokio provaizdžio susiejantis du narius (net jei nebūtų to, ką ta nuoroda nurodo), yra neatsiejamas nuo bet kokios reikšmės ir joje sukelia papiktinimą (net jei šis papiktinimas ir neturėjo gąsdinti).

3. Ar šis nurodymas, redukuotas į griežtai išorinį ryšį, visiškai formaliai nuo vieno [dalyko] nurodant į kitą, taigi ar šis nurodymas, kuris būties pažinimo, ontologiniu požiūriu būtų skurdžiausia reikštis, sutartinio ženklo reikštis, suvokiamumas protu, esantis žemesniame lygyje negu žiūra ir net negu siekis[31] (*meinen* = norėti pasakyti), savo koreliatą suvokiantis tokiu būdu, kurį Husserlis vadina „reikšminiu“[32], – ar šis nurodymas neturi kitokio šaltinio, kaip tik šią formalią asociaciją? O gal jis išreiškia mažiau empirinę kilmę – pažinimo schemą: ar mąstymo pasitenkinimas būtimi neturėtų būti paliktas? Galbūt narių išoriškumas, radikali išorybė, pasirodanti gryname nurodyme – skirtis – kyla iš prasmės sistemos, iš suvokiamumo protu, kuris neredukuojamas į „turinio būtyje“ raišką, į mąstymą? Išorybę fiksuojant kaip transcendentalinį faktą (juslumo formą) ar antropologinį faktą, ar kaip ontologinę duotybę, negalima nustatyti, iš kur ji kyla. Išorybė kaip ryšys, atmetus bet kokį ryšį, būtų ten, kur vienas iš narių sujaudinamas to, kas negali būti *transformuota* į kokį nors turinį, to, ko negalima įstumti į kokias nors „ribas“ (idant jose jis, kaip „intencionalus objektas“, įgytų matmenis), sujaudinamas to, kas, griežtai kalbant, neturėtų būti vadinama „tas“; išorybė ten, kur vienas narys sujaudinamas nesuvokiamybės[33], Begalybės. Sujaudina tai, kas ne-

[31] *visée* – žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.
[32] *„signitive“* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 18 red. past.
[33] *inassumable* – plg. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 3 red. past.

įeina į struktūrą, kas kartu su sujaudintuoju nesudaro *visumos*, skirtingai nuo „intencionalaus objekto“, susijungiančio bendroje esatyje su intencija, kurioje jis matomas ar siekiamas (3), sujaudina tai, kas absoliučiai kita. Nurodymas, gryno išoriškumo ryšys tarp vieno ir kito, tarp kurių nesama jokio bendrumo nei jokio tarpusavio „atitikimo“, absoliučios skirties ryšys anaiptol nėra kokios nors intuicijos sumažėjimas. Šis nurodymas suvokiamumą protu įgauna iš pačios transcendencijos, kuri čia neredukuojama į intencionalumą ir į jo poreikio būti patenkintam struktūras. Tad ar absoliuti transcendencijos skirtis nepasireiškia kaip neabejingumas[34], patirtas sujaudinimas ir jausena, radikaliai besiskiriantys nuo būties sudabartinimo[35] „ko nors“ sąmonėje? Neregimybės sujaudinimas – neregimos tiek, kiek ji nesileidžia būti nei reprezentuojama, nei tematizuojama, nei įvardijama, nei parodoma pirštu kaip „kažkas“, apskritai kaip šis ar tas, tad ir „visiškai neįkūnijama“, ir tokios, kuriai nepavyksta „įsikūnyti“, kuri netinkama hipostazei, jos sujaudinimas anapus būties ir buvinio, anapus jų perskyros ar dviprasmiškumo; tai esmą užtemdanti begalybė. Sujaudinimas arba pasyvumas: sąmonė, kuri būtų ne „ko nors“ sąmonė, bet psichinė veikla, sulaikanti savo intencionalumą, kaip sulaikomas kvapas, taigi gryna kantrybė; lūkestis be laukiamojo arba viltis, kai niekas, ko buvo viltasi, neateina įkūnyti Begalybės, kai jokia pro-tencija[36] neateina sužlugdyti kantrybės. Pasyvumas, pasyvesnis už bet kokį potyrio (kuris dar būtų priėmimas) pasyvumą, kantrybė arba laiko tąsa. Atidėjime, arba nesiliaujančiame

[34] *...la différence...comme non-in-différence* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 red. past.

[35] *présentation* – prezentavimas ar sudabartinimas (*Präsentation* arba *Gegenwärtigung*), tiesiogiai jusliškas dalyko patyrimas, besiskiriantis nuo netiesioginės – reprezentatyvios ar aprezentatyvios – patirties (žr. Husserl E., *Cartesianiche Meditationen*, Hamburg: F. Meiner, 1987, S. 112).

[36] Žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 19 red. past.

šio gryno nurodymo skirsme[37], mes įtariame [esant] patį laiką kaip nesiliaujančią dia-chroniją: Begalybės artumas, nesu-interesuotumo bei su-Diev(u)[38] *visada* ir *niekada*. Sujaudinimas, tačiau be sąlyčio – kaip jausena. Priartėjimo bijantis artumas – išbudimo trauma. Laiko dia-chronija kaip Dievo baimė (4).

Dievo artumas, kuriame išryškėja į pažinimą neredukuojamas socialumas, *geresnis už susivienijimą* ir už būties atbaigimą savimonėje, artumas, kuriame *gėris* per šį „geresnis už" tik ir pradeda reikšti. Artumas, kuris grynajai trukmei, gyvenimo kantrybei jau patiki prasmę, visiškai be jokio buvimo pagrindo[39] išgyvenamo gyvenimo prasmę, už būties apreiškimą senesnį racionalumą.

4. Mums perduota filosofija negalėjo neįvardyti šios neontologinės reikšties paradokso, net jei ji tuoj pat atsigręžė į būtį

[37] *la différance* – ši sąvoka perimta iš Derrida dekonstrukcijos teorijos, apie kurią šiame straipsnyje ne kartą užsimenama. Iš įprasto žodžio *différence* („skirtumas, skirtybė, skirtis") pasidaręs naujadarą *différance* („skirsmas"), lygiai kaip ir Levinas su savuoju naujadaru *essance*, Derrida, atrodo, nori šitaip pabrėžti šio daiktavardžio asubstancialumą, juo išreiškiamą gryną veiksmą (vietoj *e* įrašyta raidė *a* daro šį žodį panašesnį į dalyvį *différant* („besiskiriąs"), kuris kaip tik turi dvilypę gramatinę būdvardžio-veiksmažodžio formą ir kartu, pvz., *l'étant* („buvinys, esinys"), gali reikšti taip pat veiksmažodinį daiktavardį). „Be retencijos laiko patirties mažiausiame vienete, be pėdsako, užlaikančio [*retenant*] kitą kaip kitą tame pačiame, neveiktų jokia skirtis ir nepasirodytų jokia prasmė. Tad čia kalbama ne apie konstituotą skirtį, bet apie *gryną* judėjimą, gaminantį skirtį iki bet kokio turinio apibrėžimo. *Pėdsakas (grynas) yra skirsmas.* <...> Taigi šis skirsmas yra ne daugiau jusliškas negu suvokiamas protu ir įgalina ženklų tarpusavio artikuliaciją vienos abstrakčios sąrangos (pvz., fonetinio ar grafinio teksto) viduje arba tarp dviejų išraiškos sąrangų. Jis įgalina šnekos ir rašto įprasta šių žodžių prasme artikuliaciją, nes pagrindžia metafizinę priešpriešą tarp to, kas jusliška, ir to, kas suvokiama protu, be to, tarp signifikanto ir signifikato, išraiškos ir turinio, ir t. t." (Derrida J., *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, p. 92).

[38] *l'à-Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[39] *raison d'être* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 5 red. past.

kaip į galutinį jos įvardytos priežasties[40] pagrindą. Begalybės Idėjos įdėjimas į baigtinybę, pranokstančią pastarosios galimybes, apie kurias mokė Descartes'as, yra viena labiausiai išsiskiriančių ištarų apie transcendenciją. Descartes'ui tai iš tiesų yra Dievo egzistavimo įrodymo prielaida. Šitaip transcendencijai, savo beribiškumu tam tikru būdu paveikiančiai baigtinybę, buvo suteiktas tematizuotos bei tapačios būties pozityvumas. Šis transcendencijos ryšys – tegul tik vieną jos grynumo akimirką – skirtingai įvardytas pasirodo pažinimo filosofijose. Tai būties anapusybė Platono filosofijoje, tai aktyviojo intelekto įžengimas „pro vartus" Aristotelio filosofijoje[41]; tai teorinio proto išaukštinimas praktiniame prote Kanto filosofijoje; tai *kito žmogaus* pripažinimo ieškojimas paties Hegelio filosofijoje; tai trukmės atsinaujinimas Bergsono filosofijoje, kuris galbūt veikiau čia, o ne savojoje vientiso praeities išsaugojimo sampratoje užčiuopė pačią laiko diachroniją; tai proto išblaivėjimas Heideggerio filosofijoje.

Šis mąstymo būdas mąstyti anapus tematizuojamo koreliato, šis būdas mąstyti Begalybę jai neprilygstant, tad ir nesugrįžtant į save, – tai mąstymo užklausa per Kitą. Užklausa reiškia ne tai, kad mąstymas kažkokiu būdu turėtų ištirti savo prigimtį ir savo kasybę[42], bet tai, kad jis ima nerimauti arba busti iš pozityvumo, kuriame laikosi [būdamas] pasaulyje.

Mums perduotoje filosofijoje prasmė, nesiremianti tuo, kas įsitaiso tvirtos žemės po dangaus skliautu pozityvume, laikoma grynu subjektyvumu, nelaimingos sąmonės sapnu. Klausimas, Ieškojimas ir Geismas yra atsakymo, turėjimo, mėgavimosi stoka. Neklausiama savęs, ar klausimas, paradoksaliai neprilygstantis sau pačiam, *nemąsto anapus*, ar klausimas, užuot turėjęs savyje tik poreikio tuštumą, nėra pats būdas santykio su Kitu, su ne-

[40] *raison* – žr. ankstesnę red. past.
[41] Žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 79 red. past.
[42] *quiddité* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 35 red. past.

suturimu, su Begalybe. Su Dievu. Klausimas (dar iki jo iškėlimo pasaulyje ir iki jo pasotinimo atsakymais) per jame glūdintį prašymą ar maldavimą, per nuostabą, kurioje jis atsiveria, būtų santykis-su-Dievu[43], pirmapradė mąstymo nemiga. Klausimas nebūtų nei *apophansis*[44] modifikacija, nei jo modalumas, nei modalizavimas, kaip abejonė arba tikimybės ar galimybės įsisąmoninimas. Jis yra pirminis. Jis kaip tik yra pavidalas, kurį įgauna – arba mazgas, kuriame užsimezga – baigtinybės ir Begalybės santykio (neįmanomo be šios kalbinės figūros[45]) disproporcija, „baigtinyb*ėje* [esančios] begalybės" vidaus vietininkas[46], kuris taip pat yra ir *išorė*, išoriškesnė už bet kokią išorybę ar transcendenciją, ar už begalinę – nei pasiekiančią, nei siekiančią – pabaigos trukmę (5). Ar ne apie šį mąstymą, kitokį negu intencionali sąmonė, reikalaujanti pagal savo matą koreliato, astronominio [pasaulio] pozityvumo, rymojimo ir tapatybės, ar ne apie jį kalba Blanchot, paradoksaliai sakydamas: „Mes nujaučiame, kad bežvaigždė[47] yra mąstymas" (6). Suvokiamumas protu, kurio neįprastumas neredukuojamas į negatyviąją teologiją. Begalybės transcendencija neatstatoma net negatyviuose teiginiuose.

Iš tiesų kituose tekstuose (7) mėginau parodyti, kaip Begalybės transcendencija virsta santykiu su kitu, su mano artimu; kaip artumas pačiu kito žmogaus veidu reiškia jau prisiimtą atsakomybę už jį; kaip per šią nesiliaujančią atsakomybę, nuo

[43] *relation-à-Dieu* – plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[44] Žr. *Įžangos žodžio* 1 red. past.

[45] Turimas omenyje žodžių „baigtinybė" [*fini*] ir „begalybė" [*infini*] etimologinis sąryšis. Žr. str. *Dievas ir filosofija* 44 red. past.

[46] *le „dans" de „l'infini* dans *le fini"* – neišverčiama frazė, nes lietuvių kalboje vietai nusakyti šiuo atveju nevartojami jokie prielinksniai.

[47] *dés-astre* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 3 red. past. Plg. kaip Levinas apibūdina graikišką mąstymą šio str. pradžioje p. 249–250, taip pat str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* p. 146.

kurios negalima išsisukti ir kuri virsta kito žmogaus pakeitimu, potencialiai – įkaito buvimu be padėties[48] – įgauna prasmę subjektyvybė, kuri sako *aš*, įgaudama šią pirmo atėjusiojo atsakomybę, atsakomybę pirmo asmens, išplėšto iš patogios vietos, kurią jis kaip apsaugotas individas užėmė savimonės filosofijų *„Aš" apskritai* sampratoje[49]. Kito klausimas virsta atsakomybe už kitą asmenį, o Dievo baimė – tiek pat svetima siaubui šventybės akivaizdoje, kaip ir bauguliui nebūties akivaizdoje – virsta baime dėl artimojo ir dėl jo mirties.

Husserlio tyrinėjimų „grynas nurodymas", kai vienas nurodo į kitą, nepatirdamas kito „alkio", būties pažinimo stichijoje (kitaip sakant, pasaulio ir tapataus dalyko identifikavimo stichijoje) būdamas nepakankamumas ir nieko daugiau, priklauso visiškai kitai stichijai negu ontologija ir reiškia visai kita prasme, etikoje turinčia savo *hipotipozę*. Etika, kuri suprantama ne kaip tiesioginė kokios nors pasaulio vizijos išdava ir kuri nėra pagrįsta būtimi, pažinimu, kategorijomis ar egzistencialais.

Žmogiškume suvokiamumas protu yra senesnis už tą, kuris reiškiasi kaip apglėbiamos ir taip per sąmonę konstituojamos būties supratimas, senesnis už tą, kuris viešpatauja kaip pasaulis. Tai per transcendenciją besireiškianti reikšmė, senesnė už tą, kuri valdo *esse*, net jeigu ši reikšmė savo ruožtu ir leidžiasi būti parodoma kalboje, kurią ji pavadina[50] ir sužadina, idant patektų į ontologinę bei ontinę formą turinčius teiginius (8). Prasmė, kuri būtų paradoksali doksinę teiginių tezę atitinkančios prasmės atžvilgiu. Kalbant pažinimo sąvokomis, ji reikštų begalybę baigtinybėje. Ir būtent šio vietininko reikšmę[51] pabandėme nušviesti savo tyrinėjimuose.

[48] *in-condition* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 16 red. past.

[49] Žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

[50] *appelle* – šis veiksmažodis taip pat reiškia „pašaukti, pakviesti".

[51] *ce* dans – žr. šio str. 46 red. past.

Mes supriešinome, viena vertus, žinojimo akivaizdumą, kuris yra buvinio rymojimo būdas ir kur dėl reiškinio ir buvinio sulyginimo identifikuojama bei patvirtinama jo būties tapatybė, kita vertus, begalybės kantrybę, kur protas yra nesiliaujantis To Paties trikdymas per Kitą arba per Laiko diachroniją, o tai konkrečiai atsiranda per mano atsakomybę už kitą arba per etiką. Mes klausėme, ar Kitas, kuris nepasiduoda identifikavimui, t. y. tematizavimui bei hipostazei, bet kurį tradicinė filosofija, kantriai veikdama sąvokomis ir pasitelkusi istorijos metodologiją, norėjo atstatyti kaip savimonę[52], taigi ar Kitas neturi būti suprastas visiškai kitaip, kai mąstymą užklausia Begalybė, kurios jis išbudęs negali suturėti. Užklausa ir išbudimas pavirsta atsakomybės už kitą asmenį etika. Nesiliaujanti rimties[54] arba To Paties tapatybės užklausa. Už bet kokį pasyvumą pasyvesnis priėmimas[55], kartu nesiliaujantis išbudimas, pabudimas pačiose išbudimo gelmėse, kuris be šito taptų „sielos būsena", būdravimo būsena, būdravimu kaip būsena (9). Už būties mąstymą mąslesnis mąstymas, išblaivėjimas, kurį filosofija stengiasi nusakyti, t. y. perteikti, ir tai gali vykti tik be paliovos savęs atsisakančia bei užuominomis kalbančia kalba.

(1) Ar tai, kad bet kokia filosofija, ja laikant ir pačius šiuos apmąstymus, yra teorinė, reiškia, jog formos, kurias primetė gramatikos ir logikos taisyklėms ištikimi teiginiai, suauga su prasme, kurią šie teiginiai pateikia? Ar prasmė nepasilieka laisva šioje kalboje, kur jos gali būti atsisakyta ir kur ji gali būti kitaip pasakyta?

(2) Pažymėsime, kad čia paminėtas *teoriškumas* ne priešpriešinamas *praktiškumui*, bet juo remiasi. Veiksmas kaip tik ir yra to, kas regima, užgrobimas[56],

[52] Plg. str. *Apie būdraujančią sąmonę* p. 123–124.
[53] *contenir* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 22 red. past.
[54] *quiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.
[55] *susception* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 46 red. past.
[56] *mainmise* – pažodžiui: „rankos uždėjimas, užgriebimas ranka".

kai reiškinio ir būties atitikimas *konkrečiai* tik ir gauna savo reikšmę. *Matymo* ir *sugriebimo* sąsaja, kurioje paėmimo reikšmė glūdi ne vien liečiančioje odoje, nebent lietimas kaip toks būtų *daugiau* negu „sensorinė patirtis", yra analogiška visų kitų juslių patirčiai, ši sąsaja įgalinta absoliutaus pasaulio rymojimo, *esse* kaip rymojimo. Pirminė užgrobimo sėkmė, ši sugriebimo sėkmė ir atitinkamai šis pirmasis *technikos pasiekimas* nėra nei pažinimo korupcija, nei įtartina pragmatinės epistemologijos tezė, tai pirmasis identifikavimo įvykis, žinojimo ir būties atitikimas, būties ir pažinimo sąryšio išryškėjimas.

(3) Tai, kas įgalina sąmonės, įeinančios kaip dalis į jai duotą pasaulį, sampratą, žinomą kaip *psichologinė sąmonė*, kurią Husserlis priešpriešina *redukuotai sąmonei.*

(4) Reikia užklausti Heideggerio jausenų, įsišaknijusių baugulyje, kur Dievo baimė turėtų būti redukuojama į bausmės baimę, fenomenologiją.

(5) Negalima kalbėti apie *klausimo* reikšmę pačiai dvasingumo ar mąstymo struktūrai, neprisiminus J. Delhomme'o disertacijos *Pensée Interrogative* [*Klausinėjantis mąstymas*] (1954) ir nepasirėmus šia esmine knyga.

(6) *Le Nouveau Commerce*, 30/11, *Discours sur la patience*, p. 21, pakartotas neseniai pasirodžiusioje knygoje *L'Écriture du Désastre* (Gallimard).

(7) „Dievas ir filosofija", žr. p. 163. Taip pat žr. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1974.

(8) Žr. knygos *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 5 skyriuje bandymą parodyti tematizavimo, diskurso ir teorijos gimimą etinėje reikšmėje.

(9) Šia tema žr. mano studiją *Apie būdraujančią sąmonę*, p. 92, ir studiją *Philosophie et éveil* // *Études Philosophiques*, 1977 m. rudens numeris.

TRANSCENDENCIJA IR BLOGIS*

...aš darau taiką ir sutveriu piktenybę,
aš, Viešpats, kurs visa tai darau.
Ješajas 45, 7

1. Mąstymas ir transcendencija

Bandymas suabejoti pačia tokių žodžių kaip *transcendencija* ir *anapusybė* reikšme liudija jų semantinį tirštumą, kadangi bent jau šiame juos liečiančiame kritiniame diskurse pripažįstame tai, ką norime užginčyti. Absoliučios šių žodžių prasmės redukavimas į reliatyvią *transcendenciją* ir *anapusybę*, kurias toliausiai ir iki aukščiausio laipsnio neša kažkokio impulso galia, – tai jau *transcendencijos* ir *anapusybės* įtraukimas į šį aukščiausią laipsnį arba transcenduojančios galios priskyrimas kai kurioms mūsų psichologinėms galioms. Bet ar iš tiesų nieko netrūksta šių sąvokų suvokiamumui protu, idant jos taptų iš tikrųjų mąstomos? Juk mūsų filosofinėje tradicijoje tikras mąstymas yra tiesos mąstymas, pažinimas, į būtį nurodantis mąstymas – į būtį, žyminčią buvinį, bet taip pat suvokiamą kaip veiksmažodis, nes išreiškiančią buvinių užduoties ar lemties būti išpildymą, be kurio negalėtume buvinio atpažinti kaip buvinio.

Kantas, atskirdamas idėją ir sąvoką, protą ir intelektą, kaip žinia, pirmasis mąstymą atribojo nuo pažinimo ir šitaip atskleidė su būtimi nesusijusias reikšmes, tiksliau, nepaklūstančias inte-

* Pirmą kartą spausdinta leidinyje *Nouveau Commerce*, Nr. 11. Šio teksto pagrindu 1978 m. liepos 10 d. buvo skaitomas pranešimas VII tarptautiniame fenomenologijos kongrese, vykusiame Paryžiuje ir organizuotame Pasaulinio pažangių fenomenologijos tyrimų ir mokslo instituto (*The World Institute for advanced Phenomenological Research and Learning*).

lekto kategorijoms ir nepavaldžias faktiškai su jomis susijusiai tikrovei. Tačiau šį nuo būties nutolusį ir į beprotybę vis dėlto neredukuojamą mąstymą Kantas vis dar suvokė kaip neturintį jo siekiamų daiktų savyje. Šis mąstymas vis dar matuojamas būtimi, kurios stokoja. Taigi idėjos turi dialektinį statusą blogąja to žodžio prasme, kokią šiam būdvardžiui teikė Kantas; transcendentalinė iliuzija, kurios žaismas skleidžiasi mąstyme – tai būties troškimo drama. Viskas visada vyksta taip, tarsi išorinis būties pasireiškimas ir pažinimas prilygtų racionalumui ir „dvasiai", tarsi prasmės reikšmė – suvokiamumas protu priklausytų nuo būties raiškos, tarsi ji būtų ontologija, tegul ir intencionalumo – valios ar būties nostalgijos – pavidalu. Be abejo, šių ontologinių šuolių pagalba Kantas drįsta radikaliau atskirti mąstymą ir pažinimą. Grynojo proto praktiniame panaudojime jis atskleidžia intrigą, neredukuojamą į nuorodą į būtį. Gera valia, šiek tiek utopiška, kurčia informacijoms, abejinga iš būties galintiems ją pasiekti tvirtinimams (jie svarbūs technikai ir hipotetiniam imperatyvui, bet nesusiję su praktika bei kategoriniu imperatyvu), atsiranda iš laisvės, esančios virš būties ir šiapus žinojimo bei nežinojimo. Vis dėlto po akimirką trukusio atskyrimo ryšys su ontologija atstatomas „grynojo proto postulatais", tarsi to ir būtų buvę laukiama po visų šių drąsių užmačių: idėjos savaip prisijungia prie būties per egzistenciją Dievo, anot kriticizmo, garantuojančio dorybės ir laimės suderinamumą arba, kaip perskaitytume Hermanno Coheno[1] raštuose, laisvės ir gamtos

[1] Cohen Hermann (1842–1918) – vokiečių filosofas. Marburgo (neokantizmo) mokyklos vadovas, įtakojęs Natorpą ir Cassirerį. Atmesdamas kantišką jusliškumo ir intelekto priešpriešą, mąstymą jis suvokė kaip pirmapradę veiklą, galinčią iš savęs pačios (*a priori*) sukurti savo objektą (loginę sąvoką), ir objektyvų mokslą pavertė matematiniu gamtamoksliu, kurio instrumentas yra be galo mažų dydžių skaičiavimas. Coheno intelektualizmas žymus ir jo svarstomuose moralės bei estetikos klausimuose.

suderinamumą bei apibrėžtos praktikos be pažinimo veiksmingumą. Absoliutus grynojo proto Idealo egzistavimas, Aukščiausios Būties egzistencija pagaliau tampa svarbi architektūriniam statiniui, kurio kertiniu akmeniu turėtų būti vien laisvės sąvoka.

Ar ši idėjos galia prilygti duotybei arba privalėjimas pateisinti savo tuštumą, ši geba nurodyti buvinį, nors tai būtų ir ne intuicijos nuoroda, bet visada nuoroda į buvinį, ar ši mąstymo būtinybė priklausyti pažinimui lieka bet kokio suvokiamumo protu matas? Ar šis matas privalomas Dievop einančiam[2] mąstymui, kuris bijo būti palaikytas silpstančiu mąstymu, žinojimo stoka? Ar negalima įrodyti, jog toli gražu neapsiribojančiame visišku pažinimo normų atmetimu, Dievop einančiame mąstyme, kuris ten eina kitaip negu einama į tematizuotą dalyką, glūdi psichiniai ir prigimtiniai modalumai anapus tų, kurių nejuokais[3] reikalauja įstatymų pasaulis su savaisiais abipusiškumo bei atlygio santykiais ir savaisiais skirtybių tapatybės nustatymais, modalumai, kuriais Tą Patį sutrikdo Kitas, taigi jame glūdi pirmapradžiai su-Diev(u) būdingi modalumai, kai nutrūksta sielos ontologinė avantiūra, kai Šlovės akivaizdoje *užtemsta* būties idėja (galbūt būtent Dieve nupuolusi į paprasto atributo rangą) ir kai per nesu-inter-*esuo-tumą*[4] ryškėja tikrovės ir iliuzijos alternatyva?

2. *Transcendencija ir fenomenologija*

Kaip ir kur patirties psichinėje veikloje įvyksta didžiausias pertrūkis, gebąs akredituoti *kitą* kaip neredukuojamai *kitą* ir šia prasme kaip *anapusybę*, tuo tarpu kai po bet kokio įplyšimo tematizuoto mąstinio audinyje To Paties apmatai išsaugomi

[2] ...*allant à Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[3] *sans jeu* – pažodžiui: „be [jokio] žaismo, žaidimo".

[4] *dés-inter*-esse-ment – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

arba iš naujo apmetami? Kaip mąstymas gali nueiti *anapus* pasaulio, kurio dėka kaip tik ir sutelkiamas mąstomas buvinys, kad ir kokie heterogeniški būtų jo elementai, kad ir kokie įvairūs būtų jo būties modusai? Kaip transcendentas gali reikšti „visiškai kitą", žinoma, lengva pasakyti, tačiau bendras mąstinio ir diskurso pagrindas tai grąžina pasauliui ir į pasaulį. Mąstinyje išryškėjančios skirties ar prieštaros nepakanka, kad atsivertų transcendencijos mastą atitinkantis nuotolis arba net nebūtis, prieš kuriuos bejėgiškai išsisemtų mąstymo dialektikos bei logikos šaltiniai. Kaip įgauna prasmę *nebūtis*, nesanti tiktai neiginio neigimas, „išlaikantis" (*aufhebt*) savo paties neigiamą būtį[5]? Kaip įgauna prasmę kitybės skirtis, kuri negrindžiama jokiu bendru pagrindu?

Manau, kad Husserlio fenomenologija atvėrė naujų galimybių kalbėti apie šiuos du dalykus. Ji teigia griežtą bet kokio protu suvokiamo dalyko ir psichikos modalumų, *per* kuriuos ir *kuriuose* jis mąstomas, solidarumą: bet kokia prasmė nepasiekiama bet kokiam mąstymui. Žinoma, šiuose psichikos modalumuose glūdi intencionalios implikacijos, nuslopintos ar užmirštos intencijos, bet jos yra tam tikros neredukuojamos esmės, *ištakos* (kad ir kokios būtų vadinamosios „genetinės" fenomenologijos ambicijos jas redukuoti). Husserlio fenomenologija galų gale yra *grynosios sąmonės eidetika*[6]. Viena vertus, ji yra pasitikėjimas neredukuojamos psichinės veiklos struktūros idėja, į kokią nors matematinę ar loginę sąrangą neredukuojamos struktūros, kurios neredukuojamumas pirmapradiškesnis už bet kokią matematiką ir bet kokią logiką, todėl ji pasiduoda tik aprašymui. Fenomenologija – tai psichinės veiklos esmių, nesudarančių „apibrėžtos gausybės" (*definite Mannigfaltigkeit*), idėja. Kita vertus,

[5] Aliuzija į Hegelį. Žr. panašią vietą str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* p. 252.
[6] Žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 5 red. past.

ji yra prasmės nuoroda į prasmės davimą, į *Sinngebung*[7], suteikiantį gyvybės šioms neredukuojamoms mintims. Šitaip fenomenologija mus išmokė mąstomą prasmę aiškinti ne vien (arba daugiausia) jos santykiais su kitomis objektyviomis prasmėmis, antraip kiltų grėsmė, jog bet kokia prasmė bus sureliatyvinta, o bet kokia reikšmė – užsklęsta *sistemoje* be išeities. Fenomenologija mus išmokė aiškinti arba nuskaidrinti kokią nors prasmę, pasiremiant *neredukuojama psichine veikla*, kurioje prasmė yra duota, ir taip ieškoti prasmės jos ištakose, ieškoti pirmapradės[8] prasmės. Šis iš matematinės filosofijos ir iš loginių tyrinėjimų kilęs metodas patvirtina neformalumo pirmenybę – viršenybę!

Šiuo požiūriu galima suprasti, kuo naujas Heideggerio perėjimas, pavyzdžiui, iš baugulio – išgyvenimo, neigimą pranokstančio psichinės veiklos modalumo – į nebūtį. Tačiau kalbant apie *kito* ir skirties-be-bendro-pagrindo sąvokas, šiuolaikinis mąstymas, atrodo, skolingas vienai Heideggerio sąvokai, kurios sklaida pagrįsta bauguliu, būtent *ontologinės skirties* sąvokai: skirtis

[7] „Visi realūs vienetai yra „prasmės vienetai" [*Einheiten des Sinnes*]. Prasmės vienetai suponuoja prasmę teikiančią [*sinngebendes*] sąmonę, bet anaiptol <...> ne dėl to, kad mes tai išvedame iš kokio nors metafizinio postulato, bet dėl to, kad galime tai įtvirtinti neabejotinais intuityviais būdais; savo ruožtu ši sąmonė yra absoliuti ir nepriklauso nuo prasmės suteikimo [*Sinngebung*]. <...> Tikrovė ir pasaulis čia kaip tik yra bendras pavadinimas, siekiant nurodyti tam tikrus *prasmės vienetus*, kuriems suteiktas galiojimas, kitaip sakant, „prasmės" vienetai susiję su tam tikrais absoliučios ir grynos sąmonės sąryšiais, kurie pagal jų esmę suteikia vieną, bet ne kitą prasmę ir įteisina prasmės galiojimą. <...> pats pasaulis turi savo pilną būtį tam tikros „prasmės" pavidalu, kuri suponuoja absoliučią sąmonę kaip prasmės suteikimo lauką; taip pat užmirštama, kad šis laukas, *ši absoliučių kilmių būties sfera* [*diese Seinssphäre absoluten Ursprünge*], yra prieinama intuityviam tyrimui ir kad ji pasiduoda aukščiausios rūšies moksliškumo akivaizdybių begalybei" (Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle: Max Niemeyer, 1928, S. 106–107).

[8] Vertime nelieka etimologinio ryšio, esančio originale tarp žodžių „jos ištakos" [*son origine*] ir „pirmapradė" [*originaire*].

tarp būties ir buvinio iš tiesų nesuponuoja jokio bendrumo, išskyrus popierių, kuriame rašomi juos išreiškiantys žodžiai, arba orą, kuriame vibruoja garsai, reikalingi jiems ištarti. Skirtis tarp būties ir buvinio yra *skirtis* tikrąja to žodžio prasme. Todėl nenuostabu, kad ji žavi filosofus, kurie po Nietzsches posakio apie Dievo mirtį – ir už bet kokios ontoteologijos ribų – drįsta domėtis transcendencijos prasme, vedami, be abejo, įsitikinimo, kad *prasmingumo*[9] valdos neapsiriboja nei mokslų ir darbų, susijusių su tematizuota būtimi, *rimtumu*, nei malonumų ir menų *žaismu*, kuris ištrūksta iš būties, bet išsaugo jos prisiminimą, mėgaujasi jos atvaizdais ir vis dėlto šį tą stato ant kortos[10].

Žinoma, galima savęs paklausti, ar būtis veiksmažodiškąja Heideggerio prasme, transcenduojanti buvinį, bet atiduodanti save visiems buviniams, lieka anapus jos įgalinto pasaulio ir ar ji leidžia mąstyti anapus būties transcendentišką Dievą. Galima iškelti klausimą, ar gali tikti *buvinį* transcenduojančiam *būties mąstymui* suteikiamas neutralumas ir ar jo gali pakakti dieviškajai transcendencijai. Ar *ontologinė skirtis* vis dar tarnauja filosofams kaip transcendencijos modelis ir ar dažnai ja remiamasi net jos atsisakančiuose religiniam mąstymui artimuose tyrinėjimuose? Pakanka priminti gilią ir subtilią Jeano-Luco Mariono esė (1) apie Dievo dieviškumą. Tai drąsus bandymas prasilaužti, dar retas filosofų bandymas suvokti Dievą iš pat pradžių nesiremiant būtimi. Pripažindamas savo skolą Heideggeriui ir vis fiksuodamas savo paties taką Heideggerio kelių paieškose, autorius galų gale „nutolsta[11] nuo ontologinės skirties“ (p. 214).

Būtent su tokiu pat dėmesingumu transcendencijai ir remdamasis tam tikru psichinės veiklos modalumu, tam tikru ypatingu išgyvenimu, pertraukiančiu pasaulį (net jei psichologija,

[9] *le sensé* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 15 red. past.

[10] Orig. ...*au jeu des plaisirs et des arts, qui* <...> *comporte des enjeux.*

[11] Orig. *se met à distance...*

kuri kaip mokslas, t. y. kaip tematizavimas, vėl įvaldo šį pertraukimą ir visada turi savą susitvardymo[12] laiką, o šį pertraukiantį fenomeną laiko viena iš psichologinių būsenų (2), kurias galima suteorinti bei gydyti), vienas jaunas mąstytojas Philippe'as Nemo neseniai parašė knygą apie Jobo blogį – biblinio teksto egzegezę (3). Atrodo, kad *ontologinė skirtis* jam irgi buvo svarbus padrąsinimas. Tačiau tai tam tikru fenomenu pateisinamas išgyvenimo aprašymas, nors ir įkvėptas komentuojamos knygos eilučių. To paties pertrūkis čia prieinamas tam tikram psichikos turiniui suteikiant išskirtinę reikšmę. Jame slypinčio išskirtinumo reikia ieškoti ne kokiame nors superliatyve, o paprasčiausioje patirties duotybėje. Mes labai norėtume suteikti šiai fenomenologijai vertę ir vertinti ją už ją pačią, užmiršdami egzegetines intencijas, iš kurių ji išplaukia, nors ši hermeneutika išties nepaprastai subtili ir kruopšti. Tačiau čia mes neketiname angažuotis galutinės prasmės tiesai, kurią ši hermeneutika suteikia Jobo knygai. Tai, kad autorius, kuriam mes atsakome, vartoja filosofinę kalbą, atrodo, puikiai pateisina šio kūrinio, kuris nėra pamaldumo pratybos, atveriama filosofinė perspektyva.

3. Blogio perteklius

Norėdamas aprašyti tokį blogį, kokį esą išgyveno kenčiantis Jobas, Philippe'as Nemo pirmiausia primygtinai pabrėžia baugulį, kuris esąs po-grindinis[13] blogio įvykis. Sutikdamas su Heideggeriu, baugulį jis interpretuoja kaip nebūties atsiskleidimą, kaip būtį-myriop, kaip pasislepiančio ir žmogų izoliuojančio pasaulio bei žmogaus, kuris užsisklendžia nuo paguodos žodžių, dar priklausančių yrančio pasaulio ištekliams, faktą.

[12] Apie etimologinius sąryšius tarp žodžių „įvaldo“ [*se ressaisit*] ir „susitvardymas“ [*ressaisissement*] žr. str. *Dievas ir filosofija* 48 red. past.

[13] *sous-jacent* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 41 red. past.

Šitaip suprantamas baugulys negalėtų būti laikomas paprasta „sielos būsena“, „moralinės jausenos forma“, paprastu baigtinybės įsisąmoninimu arba moraliniu simptomu, einančiu prieš skausmą (kartu su juo arba po jo), kurį, be abejo, neapgalvotai pavadintume fiziniu. Baugulys – aštri viršukalnė pačioje blogio šerdyje. Liga, gyvo, senstančio, gendančio kūno skausmas, nykimas ir puvimas – tokie būtų paties baugulio modalumai. Per juos ir juose tam tikra prasme išgyvenamas mirimas, ir šios mirties tiesa nepamirštama, nenuginčijama, nedovanotina. Mirimas išgyvenamas per neįmanomybę nuslėpti jį nuo savęs – per patį nenuslėpimą ir galbūt atsiskleidimą bei tiesą *par excellence*, savaiminę atvertį, pirmapradę būties nemigą, per ardymą žmogiškosios tapatybės, kuri yra ne nepažeidžiama dvasia, prislėgta pasmerkto mirti kūno, bet sunkus savaime silpstančios[14] žmogiškosios tapatybės *įsikūnijimas*. Štai mes ir esame šiapus arba jau anapus kartezietiškojo mąstymo ir tįsumo dualizmo žmoguje. Puvėsių skonis ir kvapas čia neprisideda prie kokio nors tragiško pažinimo dvasingumo, prie kokios nors, kad ir beviltiškos, mirties nuojautos ar numatymo. Neviltis nuvilia kaip kūno skausmas. Fizinis skausmas yra pati baugulio gelmė, todėl, kaip parodo Philippe'as Nemo Jobo eilutėmis, baugulys, jo fizinis aštrumas yra visų socialinių vargų, bet kokio žmogiško apleistumo – pažeminimo, vienatvės, persekiojimo – šaknys.

Tačiau ši blogio ir baugulio jungtis mums siūlomoje analizėje neįgauna prasmės, prie kurios esame įpratinti filosofų egzistencialistų ir kurios modelį kuo tiksliausiai nubrėžė Heideggeris, bent jau *Sein und Zeit*[15]. Baugulio esmę ten sudarė atsivėręs

[14] *s'altère – s'altérer* reiškia „blogėti, kisti bloga linkme, gesti“, tačiau šiuo atveju taip pat itin svarbi šio žodžio etimologija; *alterare* (lot.) – „paversti kitu“, tad šiame kontekste žmogiškoji tapatybė per kančią įgauna kitybės matmenį.

[15] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 16 red. past.

nebūties akiratis, radikaliau negatyvus už neigimo, nesugebančio priversti pamiršti jo neigiamą būtį, akiratį. Baugulyje glūdinti mirtis reiškėsi kaip gryna nebūtis. Mūsų nuomone, stipriausias ir naujausias dalykas Nemo knygoje – kito prasmės matmens atradimas baugulio ir blogio jungtyje. Blogis, žinoma, reiškia pasaulio „pabaigą", tačiau tokią pabaigą, kuri itin reikšmingu būdu veda anapus – kitur negu į būtį, žinoma, bet ir kitur negu į nebūtį – į *anapusybę*, kuri nesuvokiama nei remiantis egzistencijos filosofų [deklaruojamu] neigimu, nei baugulių; blogis nėra nei koks nors neigimo modusas, nei rūšis, nei užbaigimas. Tad kam tada primygtinai pabrėžiamas šis baugulys blogio gelmėje? Mes dar grįšime prie šio klausimo.

Blogis kaip piktybiškumas yra blogio perteklius. Pertekliaus sąvoka iš karto sukelia vaizduotėje kiekybinę intensyvumo, savo laipsniu viršijančio normą, idėją, tuo tarpu blogis yra perteklius pačia savo kasybe[16]. Labai svarbu pastebėti, kad blogis yra perteklius ne dėl to, kad kančia gali būti stipri ir šitaip peržengti pakeliamumo ribas. Atotrūkis nuo normalumo ir normatyvumo, nuo tvarkos, nuo sintezės, nuo pasaulio jau konstituoja kokybinę jo esmę. Kančia kaip kančia yra tik konkreti ir vos juntama neintegruojamo, nepateisinamo dalyko raiška. Blogio „kokybė" – tai pats šis *neintegruojamumas*, jei galima pasinaudoti tokiu terminu; ši konkreti kokybė apibrėžiama šia abstrakčia sąvoka. Blogis yra ne tik neintegruojamas dalykas, jis taip pat yra neintegruojamo dalyko neintegruojamumas. Tarsi sintezei, – nors tai ir būtų visiškai formali kantiškojo „aš mąstau" sintezė, galinti surinkti *duotybes*, kad ir kokios jos būtų nevienalytės, – blogio pavidalu būtų priešpriešinamas nesusintetinamumas, dar nevienalytiškesnis už bet kokį formalaus dalyko aprėpimui pajungtą nevienalytiškumą ir jį išstatantis pačiu savo piktybišku-

[16] *quidditė* – kitaip sakant, „pačia savo esme"; žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 35 red. past.

mu. Tarsi Bergsono knygoje *Kūrybinė evoliucija*[17] pateiktam mokymui apie netvarką kaip kitą tvarką prieštarautų blogis, neredukuojamas trukdymas. Tai, kas pertekliaus sąvokoje visiškai kiekybiška, labai aiškiai pasirodo kaip blogio piktybiškumui būdingas kokybinis turinys, kaip fenomeno kasybė. Blogio reiškimesi, jo ***kokybės*** prigimtiniame fenomenalume išryškėja tam tikras modalumas, būdas – vietos-neradimas, bet kokio susitarimo su... atsisakymas, savaime trikdantis ir svetimas antgamtiškumas, išsigimimas. *Ir šia prasme transcendencija!* Intuicija, kuri reiškia imanencijos pertrūkio „***kaip***" pastebėjimą grynoje tokio fenomeno kaip blogis kokybėje, yra požiūris, kuris mums atrodo toks pat intelektualiai turtingas, kaip ir fenomenologijos pradžioje pasirodė turtingas intencionalumo atradimas iš naujo arba įstabūs *Sein und Zeit* puslapiai apie *Zuhandenheit* ir *Stimmung*[18]. Tačiau galbūt tai vien asmeniniai įspūdžiai, priklausantys tik trumpai ir anekdotiškai fenomenologijos istorijai!

Išorybė arba transcendencija blogyje įgauna prasmę visai ne per priešpriešą psichinei „vidujybei", ji jos nesiskolina iš kokio nors ankstesnio išorybės ir vidujybės sąryšio, kuris įgalintų toje pačioje erdvėje susikaupusios gausybės užpasaulių[19] iliuziją. Būtent ***blogio pertekliuje*** priešdėlis ***per*** savo pirmaprade prasme reiškia patį perviršijimą, patį bet kokios išorybės *iš*[20]. Jokia

[17] Bergsonas šioje knygoje skiria dvi tvarkos rūšis: „automatinę", arba „geometrinę", ir „norimą", arba „vitališką". Tai, kas vadinama netvarka ir suprantama kaip tvarkos nebuvimas, iš tiesų esąs vienos rūšies tvarkos nebuvimas, prilygstantis kitos tvarkos buvimui. Tariamas bet kokios tvarkos nebuvimas esąs ne kas kita, kaip abiejų tvarkų rūšių buvimas ir dvasios svyravimas tarp šių dviejų rūšių tvarkos. Žr. Bergson H., *Évolution Créatrice*, Paris: P.U.F., 1969, p. 221–237.

[18] „parankumas ir nuotaika, emocinė jausena" (vok.).

[19] *arrière-mondes* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 41 red. past.

[20] Idant būtų aiškios visos etimologinės žodžių sąsajos, kurių nelieka vertime, pateikiame visą sakinį originalo kalba: *C'est dans l'*excès *du* mal *que*

kategorialinė[21] *forma* negali jo įsiausti, išlaikyti savo rėmuose. „Visiškai kitas" už bendrybės bendrumo ribų nebėra paprastas žodis! Tai *kitas*, „kita scena", kaip jį vadina Nemo, kadangi svetimesnė būties-pasaulyje sąmonei negu pasąmonės scena, tiesiog kitokia, laikina kitybės painiava, kurią psichoanalizė moka išpainioti[22] pasaulyje.

Transcendencija yra nepateisinamas dalykas, kurio konkretus įvykis esąs blogio piktybiškumas – tokia galbūt tėra juokingos Jobo draugų teodicėjos prasmė. Jų teisingumo idėja kyla iš atlygio ir bausmės moralės, iš tam tikros jau technologinės pasaulio tvarkos. Tarp kitko, ar bet kokia teodicėjos pagunda nėra būdas mąstyti Dievą kaip pasaulio realiją?

Ar blogis, kuriame Philippe'as Nemo išskiria baugulį, neturi nuo jo nepriklausomos pertekliaus ir transcendencijos reikšmės? Ar jis neįgauna šios reikšmės per nepateisinamumą, per patį blogio piktybiškumą, veikiau per pasipriešinimą, kurį Nemo priešpriešina teodicėjai, negu per savo būtį-myriop, kuri visada eina po baugulio? Mes jau kėlėme šį klausimą. Tačiau ar apskritai galima tvirtinti, kad per baugulį išsipildančios mirties esmė turėtų būti mąstoma, anot *Sein und Zeit* pateikto aprašymo, kaip nebūtis? Ar tik mirties paslaptis nebus fenomenologiškai susijusi su mirtimi ir mirimo baugulių, ar ji nėra kentėjimo modalumas, anticipuota *acumen*[23], o ne dilemos *to be or not to be*[24] sprendimas (4).

la préposition ex *signifie de son sens originaire, l'excession elle-même, l'*ex *de toute extériorité.*

[21] *catégoriale* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 43 red. past.

[22] *repli de l'altérité provisoire et que la psychanalyse sait déplier...* – žodžių žaismas. Plg str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 11 red. past. ir str. *Dievas ir filosofija*, p. 171 bei 27 red. past.

[23] „įžvalga" (angl.)

[24] „būti ar nebūti" (angl.) – aliuzija į Shakespeare'o *Hamletą*.

4. *„Tu“*

Blogio turinys neišsemiamas pertekliaus sąvoka. Vadovaudamasi egzegeze, tačiau kartu pretenduodama į savaiminį apmąstymą, analizė per antrąjį etapą blogyje atranda „intenciją“: blogis pasiekia mane, tarsi jis manęs būtų ieškojęs, blogis pribloškia mane, tarsi už mane persekiojančios nelaimingos dalios slėptųsi kažkoks siekis, „tarsi kažkas mane persekiotų “, tarsi ten būtų piktavališkumas, tarsi ten kažkas būtų. Tarsi blogis savaime būtų „nusitaikymas į mane“[25]. Tarsi jis paliestų mano žaizdą, kurioje išsiskleistų prasmė ir kurioje būtų artikuliuojamas *sakymas*, atpažįstantis tą kažką, kas tuo būdu atsiskleidžia. „Kodėl tu mane kankini, užuot pažadėjęs man amžiną palaimą?“ Pirmasis sakymas, pirmasis klausimas arba pirmoji lamentacija, arba pirmoji malda. Šiaip ar taip, kokio nors „Tu“ užklausimas ir Gėrio įžvelgimas anapus Blogio. Pirmasis transcendencijos „intencionalumas“ – kažkas manęs ieško. Kažkoks Dievas, kuris skaudina[26], tačiau Dievas kaip tam tikras Tu, o per manyje esantį blogį – mano išbudimas sau pačiam. „Sielos pabudimas blogio pertekliuje“, – sako Nemo. Iš savo subjektyvybės pasaulyje būvio, iš būties-pasaulyje, „aš“ yra pažadintas, idant užimtų į Dievą besikreipiančios sielos padėtį. Ši kančios kaip persekiojimo ir išrinktumo per tą persekiojimą idėja bei atstumtumo ir atskyrimo dėl kančios idėja, žinoma, atėjusi ne iš lengvai perteikiamos ir kartu universalios fenomenologijos, kokia yra blogio pertekliaus fenomenologija. Turime pagrindo manyti, kad ji inspiruota ne vien Jobo knygos savitumų.

Tai, kad prigimtinis būtybių ryšio „intencionalumas“ yra santykis su Dievu, kad šis „intencionalumas“ ateina iš Dievo, kad šio santykio neįmanoma aprašyti neutraliai ir formaliai,

[25] *un „me viser“* – žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.
[26] *fait mal* – pažodžiui: „daro bloga“.

kad jis iš karto apibūdinamas kaip „man skauda", kaip piktavališkumas tamsiame Dievo pykčio paradokse, kad pirmapradžiai dalykai – principas – nėra nei visuotini, nei formalūs, bet *konkretūs ir apibrėžti* (ne empirine prasme), – visa tai gerokai pribloškia ir neprieštarauja [Nemo] analizės dvasiai, blogio konkretume sugebėjusiai atrasti transcendenciją bei perteklių. Tačiau kartu „stichija", kurioje juda „pirmoji filosofija", nebėra beasmeniška, anonimiška, indiferentiška, neutrali būties sklaida, prie kurios artėjama iki pat jai priklausančio žmogiškumo kaip prie daiktų ir dėsnių pasaulio, kaip prie akmeninio pasaulio – pasaulio, atlaikančio bet kokią intervenciją ir tarsi galinčio technikos pagalba pa-*sotinti*[27] bet kokį geismą. Technika suponuoja vien daiktų teisėtumą, jų lygiavertiškumą[28] mūsų geismams ir mąstymo gudrybę. Pirmasis metafizikos klausimas yra nebe Leibnizo klausimas: „Kodėl yra kažkas, o ne niekas?", bet: „Kodėl blogio yra daugiau negu gėrio?" (p. 155). Tai būties neutralumo panaikinimas arba būties anapusybė. Skirtis tarp gėrio ir blogio ankstesnė už ontologinę skirtį. Skirtis tikrąja to žodžio prasme yra kaip tik blogio ir gėrio skirtis, tai prasmingumo kilmė: „Sielos lūkesčiams turi prasmę tai, kas susiję su kraštutinio blogio ir gėrio alternatyva" (p. 212). Vadinasi, prasmė gimsta iš sielos ryšio su Dievu ir tada, kai ją išbudina blogis. Dievas mane skaudina, idant išplėštų mane iš pasaulio kaip vienintelį ir iš-skirtinį, kaip sielą. Prasmė implikuoja šį transcendentinį ryšį, „kitos scenos kitybę", kuri nebėra negatyvi sąvoka. „Kitos scenos kitybės prasmė, – rašo Nemo (p. 212), – tai pasaulį perpildantis bei jį orientuojantis blogis ir gėris. 'Skirtis' tarp vienos ir kitos scenos – tai skirtis tarp blogio ir gėrio. Bet kokia kita 'skirtis' priklauso pasauliui."

[27] Orig. satis-*faire*.

[28] Žodžių žaismas: *la légalité* [„teisėtumas"] ir *l'égalité* [„lygiavertiškumas, lygybė"].

„Etiškumo pirmenybė ontologiškumo atžvilgiu", – pasakytume mes, nors Philippe'as Nemo, apibūdindamas savo kelią, neturėtų būti patenkintas šia formuluote. Iš tiesų, nepaisant skirties sąvokos neontologiškumo, per blogį pašaukto „Tu" atradimas interpretuojamas atsigręžiant į būtį: „idant Tavyje pasirodantis Dievas būtų, Jis turi būti tam tikras 'Tu'". „Tu" Dievuje nėra koks nors „kitaip negu būti(s)", bet „būti kitaip". Apmąstant „Tu", nesiryžtama mąstyti jo kaip būties anapusybės. Šis apmąstymas pajungiamas ontologijai ir traukiasi prieš aukščiausią neištikimybę filosofijai, kuri mums perduodama ir kuriai buvinys bei buvinio būtis yra galutiniai prasmingumo šaltiniai. Santykio su „Tu", kuris Dievo pavidalu *užtemdo* būtį, išlaikymas būtų neigiamai interpretuojamas kaip tam tikra mėgavimosi iliuzija forma. Nedrįstama manyti (5), kad žmogiška psichinė veikla per savo ryšį su Dievu nuklysta[29] anapus būties ir nebūties reikšmių, anapus realybės ir iliuzijos iki nesu-interesuotumo (6).

5. *Teofanija*

Blogis kaip perteklius, blogis kaip intencija – šioje fenomenologijoje yra ir trečias etapas – blogis kaip neapykanta blogiui. Paskutinis analizės posūkis – blogis pribloškia mane, pasibaisėjusį blogiu, ir šitaip atskleidžia mano bendrystę su Gėriu, arba tai jau ir yra toji bendrystė. Blogio perteklius, dėl kurio blogis pasauliui yra perviršis – tai taip pat mūsų nesugebėjimas jį priimti. Tad blogio patirtis mums taip pat yra gėrio laukimas, Dievo meilės laukimas.

Toji paskutiniuose šios puikios ir įtaigios knygos puslapiuose išdėstyta blogio ir pasibaisėjimo blogiu apgrąža į Gėrio, Dievo

[29] *s'aventure* – pažodžiui: „leidžiasi į nuotykį".

ir palaimos laukimą, atitinkantį arba neatitinkantį blogio perteklių, iškelia gana daug klausimų. Ar šis pasibaisėjimas blogiu, per kurį blogis paradoksaliai duodamas, yra Gėris? Čia nėra ko kalbėti apie perėjimą nuo Blogio prie Gėrio per priešybių trauką. Tai būtų dar viena teodicėja. Ar visos šios biblinės egzegezės filosofinis įnašas nėra galimybė eiti tarsi anapus abipusės vienas kitą paneigiančių terminų sąšaukos, anapus dialektikos? Pats blogis nėra kokia nors neigimo rūšis. Jis reiškia bet kokią sintezę atmetantį per-teklių, kuriame pasirodo visiška Dievo kitybė. Nemo taip pat atkreipia dėmesį į Nietzsches perspėjimą dėl pagiežingos dvasios. Anot jo hermeneutikos, jis nenorėtų gėrio, kuris reikštų tik blogio atpirkimą arba kerštą; tarp kitko, tai prilygtų techninės dvasios grįžimui kenčiant dėl blogio. Todėl gėrio laukimo aprašyme rasime, mūsų supratimu, labai gilią mąstymo, tarsi mąstančio daugiau negu tai, ką mąsto, formuluotę. Kaip rašo Nemo (p. 231), „siela dabar jau žino, kad tikslas, kurio ji siekia, – palaimingas susitikimas su Dievu – be galo pranoksta tai, ko ji siekia". Siela, kuri pažadinta blogio pasirodo susijusi su pasaulio anapusybe, nesugrįžta atgal prie būties-pasaulyje faktūros, prie empirinės ar transcendentalinės sąmonės, *prilygstančios* savo objektams, *adekvačios* būčiai, tampančios lygiaverte pasauliui per savo geismus, kuriems pažadėtas *patenkinimas.* Anapus pasitenkinimo ir atlygio siela laukia tam tikro laukiamo, bet be galo pranokstančio jos lūkesčius dalyko. Be abejonės, tai ir yra transcendencijos „psichinis modalumas" ir pats tikinčios sielos apibrėžimas, kuris nėra koks nors paprastas sąmonės specifiškumo nusakymas. „Žaismo" kaip technikos priešpriešos sąvoka, mūsų autoriui reiškianti sielos ryšį su Dievu, nėra deduktyviai išvedama iš šios disproporcijos tarp lūkesčio ir laukiamo dalyko. Jis rašo: „Tiktai palaimos perteklius bus atsakas blogio pertekliui". Tad negalime būti tikri, kad abu šio teiginio nariai perteklių įvardija ta pačia prasme. Blogio perteklius ne-

reiškia kraštutinio[30] blogio, tuo tarpu palaimos perteklius yra aukščiausio laipsnio sąvoka. Iš tiesų, jei palaimoje kaip tokioje jau reikėtų įžvelgti perteklių, blogis nebūtų galėjęs turėti privilegijuotos reikšmės, kuri yra visos Nemo knygos ašis. Transcendencija galėtų vykti ne tokiais vingiuotais keliais.

Ar judesys, vedantis nuo „pasibaisėjimo blogiu“ prie Gėrio atradimo ir per teofaniją atbaigiantis transcendenciją, konkretaus blogio „turinio“ atvertą pasaulio visumoje, veda tik į blogio priešybę ir į paprasčiausiai mielaširdingą gerumą, kad ir koks jis būtų didelis? Ar Gėris, kurio laukia šis „lūkestis, siekiantis be galo daugiau negu šio laukiamo dalyko“, nepalaiko artimesnio ryšio su jį sugestijuojančiu blogiu, skirdamasis nuo blogio už opoziciją skirtingesne skirtimi? Skaitydami šį Jobo knygos komentarą, itin atidų tekstų ir juose esančių užuominų, to, kas pasakyta ir nepasakyta, atžvilgiu, turintį itin subtilią klausą ir sumanumą, stebimės, kad santykio tarp „aš“ kančios ir kančios, kurią jis gali patirti dėl kito žmogaus kančios, problema jame niekada neiškyla į *pirmą planą*. Net jeigu tarsime, kad pačiame šiame bibliniame tekste apie tai niekada nekalbama, ar čia, pačioje šioje tyloje, neaptiktume kokios nors slaptos nuorodos? Ar iš tiesų apie tai niekada neužsimenama? Ar 38 skyriaus 4 eilutė „Kur tu buvai, kai aš kūriau žemę?“, kalbos pradžioje priskirta Dievui, primenanti Jobui jo nebuvimą Kūrimo valandą, paprasčiausiai užkliudo būtybės, leidžiančios sau teisti Kūrėją, begėdiškumą? Ar ji vien išdėsto teodicėją, kurioje harmonijos ir sumaniai tvarkomos visumos ekonomija talpina blogį tik ribotu vienos tos visumos dalies atžvilgiu? Ar šį „Kur tu buvai?“ negalima suprasti kaip nedalyvavimo konstatavimą, galintį turėti prasmę tik tada, jei žmogaus žmogiškumas broliškai solidarizuojasi su kūrimu, kitaip sakant, yra atsa-

[30] Etimologinis sąryšis: *l'excès* [„perteklius“] ir *excessif* [„kraštutinis“].

kingas už tai, kas nebuvo nei jo „aš", nei jo kūrinys, ir jei šis solidarumas ir ši atsakomybė už viską ir už visus, kurie neįmanomi be skausmo, yra pati dvasia?

Nesirengiame Philippe'ui Nemo, kurio mąstymas toks savitas, toks naujas ir brandus, siūlyti kokių nors „patobulinimų". Veikiau būtent jo mąstymo kontekste keistai nušvinta mums artima, brangi ir dažnai kartojama idėja, su kuria mielai siejame tai, kad jo knyga nušviečia transcendencijos kelius bei būdą, kuriuo ta šviesa juos pasiekia. Čia nušviečiama veikiau pasitelkus sąmonės „materialią duotybę", „konkretų turinį", o ne apmąstant kokią nors „formalią struktūrą". Šitaip išreiškiama tam tikra „anapusybė" uždarų matmenų, kuriuos apibrėžia sprendžiamosios intelekto operacijos ir kuriuos atspindi logikos formos (7). Iš tiesų lygiai taip transcendencija mums atrodė šviečianti kito žmogaus veide: neintegruojama kitybė to, kas nesileidžia sutelkiamas į visumą, arba to, kas sutelktas, jei nepatiria prievartos ir galios, lieka visuomenėje ir įeina į ją kaip veidas. Transcendencija, kurios nebeįsiurbia mano pažinimas. Veidas užklausia mano „aš" tapatybės pakankamumą, jis pajungia begalinei atsakomybei už kitą asmenį. Pirmapradė transcendencija, reiškianti per *iš karto etišką* veido *konkretybę*. Tai, kad per mane persekiojantį blogį mane pasiekia kito žmogaus patirtas ir mane liečiantis blogis, tarsi kitas žmogus iš karto per jį apeliuotų į mane, užklausdamas mano *rymojimą pačiame savyje*[31] ir mano *conatus essendi*[32], tarsi prieš skųsdamasis savo šiapusiniu blogiu[33] privalėčiau atsakyti už kitą asmenį, – *ar ne ten, blogyje, „intencijoje", kurios adresatas aš esu išimtinai per savo*

[31] *mon* reposer sur moi-même – pažodžiui: „rėmimasis savimi pačiu"; *reposer* taip pat reiškia ir „poilsis", „ramybė"; žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 50 red. past.

[32] Žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 30 red. past.

[33] *mal* – gali būti verčiama ir kaip „skausmas". Plg. šio str. 26 red. past.

paties [patiriamą] blogį, yra Gėrio properša? Teofanija. Apreiškimas. Pasibaisėjimas į mane nutaikytu blogiu, tampantis pasibaisėjimu kito žmogaus patiriamu blogiu. Properša Gėrio, kuris yra ne paprasčiausia Blogio inversija, o pakylėjimas. Gėris, kuris nėra malonus, kuris vadovauja ir nurodinėja. Paklusimas nurodymui – tai jau klausymas ir išgirdimas[34], pirmosios paklusnumo atmainos – neimplikuoja kito atlygio, išskyrus patį sielos kilnumo pakylėjimą, o nepaklusnumas neimplikuoja jokios bausmės, išskyrus nebent patį atotrūkį nuo Gėrio. Atlyginimui abejingas tarnavimas! Jokia nesėkmė negali atpalaiduoti nuo šios atsakomybės už kito žmogaus patiriamą blogį. Ji lieka prasminga, nepaisant nesėkmės. Ji yra visiška priešingybė techniniam mąstymui, už kurio ribų, jei pasikliausime Nemo, blogis mus vėl pašaukia mūsų žmogiškos sielos gyvenimui.

6. Dviprasmybė

Žinoma, pasaulio pažinimas kaip tematizavimas nepasitraukia iš žaidimo. Jis bando ir įstengia redukuoti To Paties sukrėtimą per Kitą. Jis atstato Blogio ir Kito Asmens suardytą tvarką istorijoje, kurioje jis sutinka dalyvauti. Tačiau, įvedus tvarką, vėl išryškėja jos spragos. Mūsų šiuolaikiškumas priklauso ne tik nuo neabejotinų Istorijos bei Gamtos faktų, bet ir nuo Atstatymo bei Pertrūkio, Pažinimo ir Socialumo kaitos, kurioje atstatymo momentas nėra tikresnis už pertrūkio momentą, kur įstatymai turi ne daugiau prasmės negu akistata[35] su artimu. Tai ne rodo paprastą sintezės stoką, bet galbūt apibrėžia patį laiką, mįslingą laiko diachroniją, polinkį be galutinio pasiekimo, sie-

[34] *l'entente* – gali būti verčiama ir kaip „suvokimas". Žr. str. *Dievas ir filosofija* 70 red. past.

[35] *face-à-face* – pažodžiui: „veidu į veidą".

kį be sutapimo. Šis laikas reikštų nesibaigiančio atidėliojimo dviprasmybę arba suvokimo[36] ir pasisavinimo progresą, tačiau kartu begalinio Dievo artėjimą, artėjimą, kuris yra Jo artumas.

(1) *L'Idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977.
(2) Interpretacija, kurios visiškai negalima atmesti. Per ją mokslo tematizavimas ir diskursas uždengia bet kokį pertrūkį ir iš naujo užklausia transcendenciją, nesutrukdydamas sugrįžti išgyvenimui ir pertraukiančiai prasmei. Ar transcendencija kokiam nors šių laikų žmogui gali turėti nedviprasmišką reikšmę? Tačiau tai tinka ir pasauliui. Žr. eilutes, kuriomis baigiama ši esė.
(3) *Job et l'excès du Mal*, Paris: Grasset, 1978.
(4) Žr. mūsų fenomenologinį bandymą šiuo aspektu *Le temps et l'autre* rinkinyje *Le Choix, le Monde, l'Existence* (Arthaud, 1948) ir atskirai išleistą *Fata Morgana* leidykloje (Montpellier).
(5) Šios „drąsos" trūksta ir Buberiui, kuriam Aš-Tu ryšio atradimas iškart pasirodo kaip naujas būdas būti. Kadangi Dievo „Tu" yra tik intensyvesnis būdas būti, Dievo dieviškumas šitaip pranyksta jo egzistavimo būde, kuris esąs galutinė jo epifanijos prasmė, kaip kad jis yra atsiskleidusio pasaulio prasmė.
(6) Formuluotė „Etika ankstesnė už ontologiją" Nemo nepatiktų dėl dar vienos priežasties. Jis, kaip ir beveik visa mūsų laikų filosofinė literatūra, etiką tapatina su Įstatymu (kuris yra jos padarinys), tuo tarpu dieviškajam „Tu" mus išbudinantis blogis yra būtent Įstatymo ir, anot Nemo, su juo susijusios technikos dvasios užginčijimas; Įstatymo moralė jam tėra tik technika, siekiant susilaukti atlygio ir išvengti bausmių. Manome, kad etika pirmiausia reiškia priedermę Kitam, kad ji mus veda į Įstatymą ir į tarnystę be atlygio, ir ši tarnystė nėra koks nors technikos principas.
(7) Šie matmenys, pasak veikale *Erfahrung und Urteil* [*Patirtis ir sprendinys*] atgamintų Husserlio paskaitų, remiasi *įtvirtinimu* iš pasaulio kaip fono išplėšto individualaus substrato, kuris išstatomas iš-aiškinimo „pasyvioms sintezėms" bei tikėjimo „modalizavimui", kurių dėka tik ir vyksta šis įtvirtinimas. Šios sintezės vėl pasitelkiamos

[36] *la prise* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 49 red. past.

sprendinio *kategorinėje veikloje* griežtąja tų žodžių prasme. Tai polėkio *būties* ir jo savybių patvirtinimo matmenys, sutelkti į sintezes ir į sistemą, darnus pasaulis be už-pasaulių, To Paties karalystė be jokios „kitos scenos“.

III. Būties prasmė

DIALOGAS

SAVIMONĖ IR ARTIMO ARTUMAS*

Vertė, daugelio filosofų, teologų ir moralistų, politikų ir net viešosios nuomonės teikiama dialogo sąvokai, jo praktikai ir, šiaip ar taip, žodžiui „dialogas“ kaip diskursui tarp žmonių, veidu į veidą atsisukusių vienas į kitą, besikreipiančių vienas į kitą ir besikeičiančių pasakymais bei prieštaromis, klausimais bei atsakymais, patvirtina naują mąstymo apie prasmingumo ir dvasingumo esmę kryptį, Vakarų visuomenėje galbūt atsiradusią per XX amžiaus išbandymus, pradedant I pasauliniu karu. Be to, mūsų laikais neuždrausta kalbėti apie dialogo filosofiją, priešpriešinant ją filosofinei tradicijai, teigiančiai „Aš“ arba sistemos ir sau pakankamumo, imanencijos vienovę. Martino Buberio ir Franzo Rosenzweigo darbai Vokietijoje, Gabrielio Marcelio – Prancūzijoje, taip pat daug puikių kūrinių, priklausančių ne tokiems žymiems autoriams, pateisina šį kalbėjimo būdą.

1. Dvasia kaip pažinimas ir imanencija

Būtent psichinėje žmogaus veikloje, suvokiamoje kaip pažinimas, galiausiai virstantis savimone, tradicinė filosofija māno esant prasmingumo kilmę arba gimimo vietą ir ją pripažįsta kaip dvasią. Argi visa, kas atsitinka žmogaus psichinėje veikloje, visa, kas ten vyksta, neužsibaigia savižina? Išstumta arba iš-

* Straipsnio *Dialogas*, parašyto *Christlicher Glauber in moderner Gesellschaft* enciklopedijai, išleistai Herderio leidyklos Freiburg-im-Breisgau, (prancūziška versija spausdinta Romoje *Instituto di Studi filosofici* 1980 m.).

kreipta paslaptis ir pasąmonė vis dar vertinamos ar gydomos sąmone, kurią jos yra praradusios, arba kuri yra jų netekusi. Bet koks išgyvenimas teisėtai vadinamas *patirtimi*. Jis virsta pažinimo vienovėje sutampančiomis „gautomis pamokomis", kad ir kokios būtų jų apimtys bei modalumai: kontempliacija, valia, jausenos ar jusliškumas ir intelektas, ar išorinis juslinis suvokimas, savimonė ir savirefleksija, ar objektyvuojantis tematizavimas ir familiarumas to, kas negali virsti teiginiu[1], ar pirminės, antrinės savybės, kinestetiniai ar sinestetiniai pojūčiai. Santykiai su artimu, socialine grupe ir Dievu taip pat yra tarsi kolektyvinės bei religinės *patirtys*. Netgi redukuota į *gyvasties* neapibrėžtumą ir į grynojo *egzistavimo*, grynosios būties familiarumą, psichinė veikla *išgyvena* tai ar šitai, *yra* tai ar šitai *matymo*, patyrimo modusu, tarsi *gyventi* ir *būti* būtų tranzityviniai veiksmažodžiai, o *tai* ar *šitai* – tiesioginiai papildiniai. Nėra abejonės, kad būtent šis implicitinis pažinimas įgalino Descartes'ą savo *Apmąstymuose* plačiai vartoti sąvoką *cogito*. Ir šis veiksmažodžio pirmasis asmuo gerai nusako „Aš" *vienovę*, kurioje bet koks pažinimas yra sau pakankamas.

Mąstymas kaip pažinimas grindžiamas mąstomu dalyku, vadinamu būtimi. Atsiremdamas į būtį, jis yra už savęs paties, tačiau stebuklingai išlieka savyje arba grįžta į save patį. „Paties" išorybė arba kitybė atkartojama imanencijoje. Tai, ką mąstymas pažįsta arba ką sužino per savo „patirtį", kartu yra mąstymo *kitas* ir jo *savastis*. Sužinome tik tai, kas mums jau žinoma ir sudaro neatsiejamą mąstymo vidujybės dalį kaip atmintyje iškylantis re-prezentuojamas[2] atsiminimas. Prisiminimai bei vaizdiniai užtikrina to, kas laike išnyksta iš patirties arba dar tik turi į ją įeiti, sinchroniją ir vienovę.

[1] *ne se pro-pose pas* – žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* 7 red. past.
[2] *re-présentable* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

Mąstymas kaip žinių įgijimas yra sužinomo dalyko pagava, *paėmimas*[3] ir pasisavinimas. Žinių „pagavimas" nėra gryna metafora. Dar iki techninio suinteresuotumo jis jau yra įgyvendinamos veiklos eskizas, „sugriebimas"[4]. Esatis tampa dabartimi[5]. Nejaugi abstrakčiausia pamoka gali praeiti, ranka neužvaldžius „gyvenamo pasaulio" (garsiojo *Lebenswelt)* daiktų? Pažįstančiajam „aš" besireiškianti būtis ne tik suteikia jam žinių, bet ir *ipso facto* jam atsi*duoda*[6]. Juslinis suvokimas tuojau pagauna, o *Begriff*[7] išsaugo šią užvaldymo reikšmę. „Atsi*davimas*", kad ir kokių pastangų pareikalautų atstumas „tarp lūpų ir taurės"[8], prilygsta mąstančiam mąstymui ir žada jam per jo „transcendenciją" pasiekiamą pasisavinimą, mėgavimąsi, pasitenkinimą. Tarsi mąstymas mąstytų pagal savo matą, kadangi įsikūnijęs jis turi galią prisijungti mąstomą dalyką. Tai imanencijos – savęs pakankamumo mąstymas ir psichinė veikla. Kaip tik tai ir yra pasaulio fenomenas: pagavimas garantuoja mąstančiojo ir mąstomo dalyko darną, kitaip sakant, tai, kad mąstomo dalyko reiškimasis

[3] *En tant qu'apprendre la pensée comporte une saisie, une* prise *sur ce qui est appris...* – pabrėžiamas etimologinis ryšys tarp žodžių *apprendre* „žinių įgijimas, mokymasis", kurio šaknyje glūdi *prendre* „imti, pagriebti" ir *prise* „paėmimas" (vėliau bus įvestas dar vienas žodis: *emprise* „užvaldymas"). Plg. *Įžangos žodžio* 2 red. past.

[4] *mainmise* – žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* 56 red. past.

[5] *La présence se fait main-tenant.* – žr str. *Hermeneutika ir anapusybė* 18 red. past, taip pat str. *Pastabos apie prasmę* 16 red. past.

[6] *se* donne – čia ir prieš tai esama aliuzijų į Heideggerio filosofiją, kurioje aprašoma žmogaus egzistencija (*Dasein*) gyvenamame pasaulyje. Kaip tik Heideggeris atkreipia dėmesį į būties savi-duotį, fiksuojamą pačia vokiečių kalba: *es gibt* („yra").

[7] „sąvoka" (vok.). *Be-griff* etimologiškai susijęs su *greifen* [„čiupti, griebti, stverti"].

[8] Galbūt aliuzija į Sokratą, atsi-davusį Atėnų teismo nuosprendžiui, pagal kurį jis turėjo išgerti nuodų taurę, taigi atsi-davusį mirčiai kaip transcendencijos pažadui (žr. Platonas, *Faidonas*, vert. T. Aleknienė, Vilnius: Aidai, 1999, 117–118).

drauge yra ir *atsidavimas*, tai, kad jo pažinimas yra pasitenkinimas, tarsi mąstymas išpildytų kokį nors poreikį. Galbūt būtent šitai nori pasakyti Husserlis, teigdamas esant sąryšį – ir tai esąs sąryšis tikrąja to žodžio prasme – tarp mąstymo ir pasaulio. Husserlis aprašo savo formomis labiausiai užbaigtą objektyvuojantį ir tematizuojantį teorišką pažinimą kaip išpildantį visą siekio[9] mastą, kaip tuščią ir užpildomą intencionalumą.

Hegelio filosofija, kurioje susilieja vìsos Vakarų dvasios srovės ir reiškiasi visi jos lygmenys, tai kartu ir absoliutaus pažinimo, ir pasotinto žmogaus filosofija. Teoriško pažinimo psichinė veikla konstituoja mąstymą, kuris mąsto pagal savo mastą ir, kaip atitinkantis mąstomą dalyką, prilygsta pačiam sau, pats save suvokia. Tai Tas Pats, atrandantis save Kitame.

Mąstymo veikla *turi* bet kokios kitybės *pagrindą*[10], ir galų gale būtent čia slypi pats jos racionalumas. Sąvokų sintezė bei sinopsija yra stipresnės už iš(si)sklaidymą bei nesuderinamumą to, kas duota kaip kitas, kaip *iki* ir *po*. Jos nurodo į subjekto ir *aš mąstau* transcendentalinės apercepcijos vienovę. Hegelis rašo (*Wissenschaft der Logik* II; Lasson 221): „Vienai iš giliausių ir tiksliausių *Grynojo proto kritikos* įžvalgų priklauso ta, kuria pripažįstama vienovė, ta, kuria konstituojama *sąvokos esmė* kaip pirmapradiškai sintetiška apercepcijos vienovė, kaip *aš mąstau* arba savimonės vienovė“. *Aš mąstau* vienovė yra galutinė dvasios kaip pažinimo forma, net jeigu ji susilieja su pažįstama būtimi ir susitapatina su pažinimo sistema.

Aš mąstau vienovė yra galutinė dvasios kaip pažinimo forma. Ir į šią *aš mąstau* vienovę, konstituojant sistemą, redukuojami visi daiktai. Galų gale to, kas suvokiama protu, sistema yra savimonė.

[9] *la visée* – žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.
[10] *raison* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 5 red. past.

2. *Imanencijos dialogas*

Aš mąstau, kur konstituojama aktualioji būtis, gali būti interpretuojamas kaip sutapimas su tuo, ką jis konstituoja; tokiu atveju nuodugni *aš mąstau* savimonė būtų pati pažinimo *sistema* kaip to, kas suvokiama protu, vienovė. Mąstantis mąstymas, siekiantis šios protingos tvarkos, nepaisant jo uolių ieškojimų bei genialios išmonės, nuo šiol bus laikomas aplinkkeliu, kuriuo pasuka būties sistema, idant taptų tvarkinga, kuriuo seka jos sąvokos bei struktūros, idant būtų sutvirtintos. Taip *dvasią* suvokė ne tik Hegelis, kuriam pažinimo procesas yra „pačios būties judėjimas" (*Logika* II, Lasson 2), ir ne tik mūsų dienų struktūralistinis objektyvizmas. Husserlio fenomenologijoje, nepaisant transcendentaliniam *Ego* priskiriamo kūrybinio spontaniškumo, pažinimo modusus (sąmonės teleologiją) iš esmės valdo pažinimo pasiekiama būtis. Dvasia – daiktų tvarka, arba tvarkingai išdėlioti daiktai, o mąstantis mąstymas tik juos sutelkia ir sudėlioja. *Aš mąstau* esą turi galimybę arba viltį nebeįsitvirtinti „būtyje sau"[11] priešais mąstomą dalyką, nusitrinti to, kas suvokiama protu, akivaizdoje. Ši galimybė ar viltis yra pats jo suvokimas protu, racionalumas, galutinis patalpinimas į vidujybę.

Pažinimo dermė ir vienovė tiesoje. Vis dar mąstantis mąstymas jų ieško įvairiais keliais. Žinoma, jis pasitelkia žodžius. Tačiau tai ženklai, kuriuos mąstymas duoda sau pačiam, į niekąkitą nesikreipdamas; savajame sutelkimo darbe jam gali tekti ieškoti mąstomo dalyko esaties anapus to, kas esatyje jam pasirodo netarpiškai, „iš kūno ir kraujo" (*leiblich da*) arba kaip ženklu atvaizduotas signifikatas; anapus to, kas mąstymui dar nėra esamybė, bet nebėra ir užsisklendęs savyje. Tai, kad nėra mąstymo be kalbos, reiškia tik vidinio diskurso būtinybę. Mąs-

[11] *pour soi* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 6 red. past.

tymas suskyla, idant pats savęs klaustų ir sau atsakytų, tačiau siūlas vėl užmezgamas. Mąstymas *reflektuoja* save patį, pertraukdamas savo spontanišką plėtrą, tačiau vis dar kyla iš to paties *aš mąstau*. Jis lieka tas pats. Jis pereina nuo sąvokos prie iš jos plaukiančios priešingybės, tačiau dialektika, kurioje atsiduria mąstymas, nėra dialogas arba tėra tik sielos dialogas su pačia savimi, vykstantis klausimų ir atsakymų forma. Kaip tik taip Platonas apibrėžia mąstymą. Pagal iš šio apibrėžimo kylančią tradicinę vidinio diskurso interpretaciją mąstydama dvasia dėl to nepasidaro mažiau vientisa ir unikali, nepaisant jos mąstymo eigos ir blaškymosi, dėl kurių ji gali susipriešinti su savimi pačia.

Realiai kalbama kalba esą cirkuliuoja būtent empirinės mąstančių žmonių gausybės pagalba. Tačiau net tada ją galima suprasti kaip pajungtą pažinimui. Pažinti abiems pašnekovams reiškia įeiti į kito mąstymą, sutapti per *protą*, susilieti jame kaip bendroje vidujybėje. Priešingai negu pasalūniškų aistrų ir subjektyvioms nuomonėms būdingų slaptų užmačių „vidujybė", Protas esąs tikrasis vidinis gyvenimas. Protas yra vienas. Jis neturi daugiau kam savęs perteikti, už jo nieko nėra. Todėl jis yra tarsi vidinio diskurso tyla. Tokio „pasikeitimo mintimis" klausimai bei atsakymai atkuria arba dar tik režisuoja sielos dialogą su savimi. Mąstantys subjektai – tai daugybė tamsių taškų, kuriuos, jiems besikalbant ir atrandant vienas kitą, apgaubia šviesa – visiškai taip, kaip vidiniame diskurse, kai vėl užsimezga mąstymo, kuriam teko klausinėti save, siūlas; šviesa, kurioje įvairių „aš" tamsūs taškai blykšta, tampa ne tokie matomi, bet kartu sublimuojami. Šis pasikeitimas mintimis galų gale išlieką vieninteléje sieloje, vienintelėje sąmonėje, *cogito* – Prote. Galima pavadinti dialogu šį pašnekesį, per kurį pašnekovai įeina į vienas kito mąstymą, kai dialogas priverčia *išgirsti proto balsą*[12].

[12] *entendre raison* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 70 red. past.

Galima pavadinti *socialumu* vienovę gausybės sąmonių, sudarančių tą patį mąstymą, kuriame ištirpsta jų abipusė kitybė. Tai garsusis dialogas, skirtas sustabdyti prievartą – grąžinantis pašnekovus į protą, įvedantis vienbalsiai trokštamą taiką, per sutapimą panaikinantis artumą. Tai kelias, kuriam Vakarų humanizmas teikia pirmenybę. Kilnus idealistiškas išsižadėjimas! Neabejotina. Tačiau jis įmanomas vien iš grynos meilės tiesai ir protu suvokiamam spinoziškam pasauliui. Savęs nutrynimas tiesos akivaizdoje, bet taip pat galia dominuoti ir klastos galimybė; kito asmens kaip objekto pažinimas, ankstesnis už bet kokį socialumą su juo, todėl įgyta galia jo kaip daikto atžvilgiu ir visos apgavikiškos retorikos, reklamos bei propagandos pagundos per kalbą, turinčią vesti į vienintelį protą. Tačiau ypač reikia kelti klausimą, ar šios per Protą pasiekiamos taikos išaukštinimas, kuriuo mėgaujasi kilnios sielos, kyla ne iš išankstinio neabejingumo kitam žmogui, ne iš socialumo su juo, o tai būtų ryšys su artimu, besiskiriantis nuo reprezentacijos, kurią galima susikurti iš jo būties, besiskiriantis nuo gryno jo egzistencijos, prigimties, dvasingumo pažinimo. Reikia iškelti sau klausimą, ar taikos dinamika ir jos išaukštinimas per tiesą priklauso tiktai nuo kitybės pašalinimo, o ne (visiškai tiek pat) nuo pačios Susitikimo su kitu kaip kitu galimybės (galbūt ankstesnio už protą dialogo dėka), kurio pretekstas yra bendra tiesa.

Kad ir kaip būtų, didžioji problema, iškylanti kelyje tų, kurie tikisi, jog galas prievartai ateis per dialogą, o šiam liks tik užbaigti pažinimą, tai dar paties Platono pripažinta problema, kaip į šį dialogą atvesti priešiškas būtybes, linkusias į prievartą viena kitos atžvilgiu. Reikėtų atrasti dialogą, kuris padėtų pradėti dialogą. Reikėtų bent jau suponuoti išankstinę vienovę suverenaus ir dieviško pažinimo, save mąstančios substancijos, sprogusios į gausybę pakankamai savarankiškų sąmonių, ribotų savo akiračiais, priešingų savo skirtimis ir priešiškų vienos ki-

toms, kurios, vis dėlto pereidamos nuo vieno konflikto prie kito, būna priverstos arba spaudžiamos pradėti dialogus, o jų dėka, žingsnis po žingsnio, turėtų susijungti žvilgsniai, atsirandantys iš daugybės požiūrių, bet vis dėlto būtini pilnatvei mąstymo, atgaunančio savo prarastą suverenumą bei *vienovę*, savo *aš mąstau* arba savo *sistemą*.

Tad paties kalbos gimimo esą galima ieškoti pradedant nuo pažinimo. Jis esąs logiškai ir galbūt chronologiškai vėlesnis už pažinimą. Gausybėje empirinių būtybių, egzistuojančių kaip intencionalios ir įsikūnijusios sąmonės, kiekviena esą turi „kokio nors dalyko" ir savos sąmonės pažinimą bei įsisąmoninimą, bet per aprezentacines patirtis[13] bei *Einfühlung*[14] sąmonei esą pavyksta įsisąmoninti kitas sąmones, t. y. suprasti, kaip kiekviena kita sąmonė įsisąmonina tą patį „kokį nors dalyką", save pačią ir visas kitas sąmones. Šitaip esą užsimezga komunikacija; kalbos ženklai gimsta iš bet kokios reikšminių dalelių ekspresyvios raiškos aprezentacijoje. Kalba esą gimsta per aprezentaciją, kuri kartu yra ir patirtis, ir ženklų skaitymas. Husserlio intersubjektyvumo konstitavimo teorija gali būti traktuojama kaip griežtas kalbos pajungimo pažinimui formulavimas, bet kokį nepriklausomą prasmės modalumą, į kurį galėtų pretenduoti dialogas, redukuojantis į išgyvenimą kaip *patirtį*. Viename jam būdingų ir išskirtinų tekstų *Krizis* Husserlis net pretenduoja „į vidinį diskursą įvesti tokį diskursą, kuris būtų priimtinas visiems kitiems": „Tai, ką čia moksliškai nusakau, – rašo jis (p. 260), – sakau pats iš savęs ir sau, bet kartu paradoksaliai tai sakau visiems kitiems, kaip transcendentaliai implikuotiems manyje ir vieniems kituose".

Hegelio būdas, kuriuo jis įžymiuosiuose *Dvasios fenomenologijos* puslapiuose, pradėdamas nuo judėjimo absoliutaus paži-

[13] *expériences apprésentatives* – žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 24 red. past.
[14] „įsijautimas" (vok.).

nimo link, dedukuoja gausybę viena kitą atpažįstančių ir taip tarpusavyje bendraujančių sąmonių, dar vis plaukia iš pažinimo pirmenybės dialogo atžvilgiu. Tačiau nuo Husserlio fenomenologijos gerokai besiskiriančiame ontologiniame kontekste tai yra spekuliatyvi pastanga mąstymu pagrįsti šios gausybės priešingybę, nors pati būtinybė pasinaudoti šiuo pagrįstu momentu reiškia, jog kalbai neįmanoma sutilpti *cogito* ribose.

3. Dialogas ir transcendencija

Šiuolaikinė dialogo filosofija primygtinai pabrėžia visiškai kitą kalboje atsiveriančios prasmės matmenį – dialoge atsirandantį tarpžmogišką santykį, pirmapradį socialumą. Šis socialumas pats savaime turįs reikšmę ir konstituoja savą dvasinį autentiškumą. Mąstančiųjų gausybė, skirtingų sąmonių daugybė nėra paprasčiausias faktas, koks nors atsitiktinumas arba visiškai empirinė „nelaimė", kokio nors nuopuolio ar ontologinės Vienio katastrofos padarinys. Socialumas, kurį tarp sielų įtvirtina kalba, nėra prarastos ar stokojamos mąstymo vienovės kompensacija. Atvirkščiai, už būties-sau savęs pakankamumo ribų žmoguje pasirodo kita tobulumo galimybė, neišmatuojama savimonės tobulumu. Iš tiesų anksti Gabrielis Marcelis savo *Metafiziniame dienoraštyje* (p. 207) pasmerkė tai, ką jis vadina „iškilia *autarchijos* verte", sau pakankamumo verte, teigdamas, jog „tiktai būtybės ryšys su būtybe gali būti vadinamas dvasiniu ryšiu".

Naujuosiuose apmąstymuose kalbinis socialumas nebėra redukuojamas į žinių perdavimą tarp daugelio „aš" ir jų konfrontaciją, per kurią šios žinios iškyla į visuotinį suvokiamumą protu, ištirpdantį, sublimuojantį ar sujungiantį mąstančiuosius „aš", siekiančius šios Proto vienovės dėka „pagaliau būti sau pakankamais". Ryšys tarp mąstančiųjų savaime turįs prasmę, socialumo prasmę. Jis ją įgaunąs kokiam nors Aš užklausiant ko-

kį nors Tu, per tai, ką Buberis vadina pamatiniu žodžiu Aš-Tu, kuris esąs bet kokio dialogo išreikštas ar implicitiškas principas bei pagrindas[15]. Šis žodis radikaliai besiskiriąs nuo kito pamatinio žodžio „Aš-Tai". Pastarasis reiškiąs pažinimą kokio nors Aš, įsiaučiančio neutralų *objektą*, pajungiamą pažinimo aktui, kuris jį asimiliuoja ir kurio intencijas, naudojantis Husserlio terminologija, jis išpildo; jis reiškiąs idealistinės filosofijos *subjektą*, susijusį su pasauliu, turintį ryšį su daiktais ir žmonėmis, traktuojamais kaip daiktai; paties diskurso plotmėje jis esą parodo Sakymo nuorodą į realijas ir į sąryšius, kuriuos Sakymas nuosekliai atpasakoja arba išdėsto.

Šioje perskyroje ryškus būtent pirminis ir neredukuojamas pamatinio žodžio Aš-Tu pobūdis – Aš-Tai kaip žinojimas nėra Aš-Tu pagrindėjas. Naujoji dialogo filosofija moko, kad kito žmogaus pakvietimas ar kreipimasis į jį kaip į *tu* ir kalbėjimas jam nepriklauso nuo kokios nors išankstinės kito asmens *patirties*, šiaip ar taip, ne iš šios patirties ateina „tu" reikšmė. Dialogo socialumas nėra socialumo pažinimas, o dialogas nėra sąryšio tarp besikalbančių žmonių patirtis. Dialogas esąs dvasios įvykis, bent jau toks pat neredukuojamas ir toks pat senas kaip ir *cogito*. Iš tiesų, pasak Buberio, į „Tu" *par excellence* kreipiamasi kaip į nematomą, neobjektyvuojamą, netematizuojamą, Amžiną Dievo „Tu". Anot Gabrielio Marcelio, Dievo įvardijimas trečiuoju asmeniu reikštų jo stoką. Aš-Tu dialoge, anapus pasaulyje esančio ir *pasauliu užpildyto* dvasingumo, esama transcendencijos atverties.

Dialoge atsiveria absoliuti distancija tarp Aš ir Tu, absoliučiai atskirtų dėl neišreiškiamos jų intymumo paslapties, kiekvienam esant unikaliam savo rūšies *aš* ir *tu*, absoliučiai kitam vienas kito atžvilgiu, be jokio bendro mato ar srities, kurioje galėtų

[15] Žr. Buber M., *Dialogo principas I. Aš ir Tu*, vert. T. Sodeika, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 69 ir t.

atsirasti koks nors sutapimas (nenusakoma kito paslaptis man, paslaptis, kurią aš visiems laikams pasieksiu tik per aprezentaciją, kito kaip kito egzistavimo modusą), tačiau kartu būtent čia išsiskleidžia (arba įsiterpia, *aš* pateikdamas[16] kaip aš, o *tu* – kaip tu) nepaprastas[17] ir netarpiškas dia-logo santykis, transcenduojantis šią distanciją jos nepanaikindamas, neatstatydamas, kaip žvilgsnis, kuris, ją apimdamas, aprėpdamas, peržvelgia tą distanciją, skiriančią jį nuo kokio nors pasaulyje esančio objekto. Štai kitas būdas pasiekti kitą kitaip, negu jį pažįstant, – priartinti artimą.

Galbūt kaip tik mąstydami apie žmogiškoje būtybėje Franzo Rosenzweigo pastebėtą įstabią perskyrą tarp pasauliui priklausančio *individo,* kurį visada galima palyginti su kitu individu, ir *patybės*[18] *(die Selbstheit),* mąstydami būtent apie *Selbstheit* vienatvę, kurioje išlieka Aš (ir kurios psichinės veiklos paslaptis, mūsų supratimu, yra „kaip"), nepaisydami santykių tarp individų, mes galėsime išmatuoti ontologinį žmonių atskirtumą, įvertinti tarp jų žiojinčią trascendenciją, o tada įvertinti nepaprastą dialogo, arba artumo, tranzityvumą bei žmogiško socialumo, arba artumo, viršontologinę, arba religinę, reikšmę. *Selbstheit* vienatvė, pasak Rosenzweigo, neturi būti suprantama taip, kaip ją suvokė Heideggeris, padaręs iš jos *Mitsein'o modus deficiens*[19]: Rosenzweigas kalba apie *izoliuotumą,* jokiu būdu neišeinantį iš savęs, neturintį jokio prisiminimo apie bendrumą, bet taip pat svetimą ir daiktų atskirtumui, kurie, kaip individai „nebūdami pažinūs", jau priklauso bendrai giminei. Rosenzweigas kalba apie tokį izoliuotumą, kai „nėra nieko bendra su jokiu asmeniu ir su niekuo", kuriam, kartu pridursime, nerei-

[16] *ordonnant* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 65 red. past.
[17] *extra-ordinaire* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 72 red. past.
[18] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.
[19] „būties-su nepakankamumo modusas" (vok. ir lot.).

kia kokios nors „transcendentalinės redukcijos", idant šis izoliuotumas reikštų kokį nors „užpasaulį"[20].

Tai absoliuti distancija. Klystume, tarsi logikai mąstydami apie ją kaip apie visiškai formalią sąvoką, reiškiančią nuotolį tarp kokių nors terminų, besiskiriančių jau tuo, kad vienas iš jų nėra kitas. Distancija, arba absoliuti transcendencijos kitybė, *pati savaime* reiškia skirtį ir ryšį tarp Aš ir Tu kaip pašnekovų, kurių atžvilgiu „kokio nors termino, įvardijančio kažką apskritai" (*etwas überhaupt*) samprata yra formali abstrakcija. Konkretumas – absoliuti distancija ir dialogo santykis, senesnis už bet kokią terminų skirtį bet kokioje konjunkcijoje. Absoliuti distancija, nepasiduodanti sintezei, kurią dviejų žmonių dialogo metu norėtų įvesti sinoptiškas trečiojo žvilgsnis. Aš *ir* Tu negalima objektyviai aprėpti, nėra *ir*, kuris tarp jų būtų įmanomas, jie nesudaro visumos. Nėra vienovės, kuri galėtų atsirasti trečiojo dvasioje „virš jų galvų" ar „jiems už nugarų" ir kuri sugebėtų juos suburti. Lygiai taip pat, nuo Aš einant prie Tu, nevyksta Tu tematizavimas arba Tu patirtis. „Tu" nėra „objektyvavimas", per kurį būtų išvengta kito žmogaus sudaiktinimo. Susitikimas (arba artumas, arba socialumas) ir patirtis nėra to paties rango.

Tačiau per dialogo sakymą, Aš kreipimąsi į Tu, praskinamas nepaprastas ir tiesioginis praėjimas, stipresnis už bet kokį idealų ryšį ir bet kokią sintezę, kurią atliktų *aš mąstau*, trokštantis prilygti ir suprasti-apimti[21]. Praėjimas ten, kur nebėra praėjimo. Būtent dėl to, kad *Tu* yra absoliučiai kitas negu Aš, egzistuoja dialogas vieno kitam. Galbūt čia ir glūdi paradoksalusis visos dialogo filosofijos pagrindinis sumanymas arba būdas apibrėžti dvasią per transcendenciją, t. y. per socialumą, per netarpišką santykį su kitu. Santykį, besiskiriantį nuo visų

[20] Orig. *un „hors le monde"*.
[21] *comprendre* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 41 red. past.

saitų, atsirandančių pasaulio viduje, kur mąstymas kaip pažinimas mąsto pagal savo matą, kur percepcija ir koncepcija pagauna ir pasisavina duotybę bei ja pasitenkina. Santykį, kuris Buberiui yra Santykis tikrąja to žodžio prasme ir kuris buvo „pradžioje“. Kalba čia reikalinga ne tam, kad *išreikštų* sąmonės būvius. Ji esanti į nieką nepanašus transcendencijos ir socialumo dvasinis įvykis, į kurį jau nurodo bet kokia pastanga išreikšti, bet koks noras perduoti mąstomą turinį. Franzas Rosenzweigas kalbą iškelia į vieną lygmenį su Apreiškimu, suteikdamas aukščiausią bei religinę prasmę šiai sąvokai, kuri jam reiškia santykio atsiradimą tarp atskirų absoliuto elementų, nepasiduodančių sintezei, sutelkimui į totalybę, kokiam nors sąryšiui, per kurį jie, kaip idealistinėje filosofijoje, praranda pačią savo gyvybę.

Galime teisėtai iškelti sau klausimą, ar *cogito* vidinis diskursas jau nebėra iš pokalbio su kitu asmeniu išvesta forma; ar kalbos simboliai, kuriuos vartoja „pati su savimi besikalbanti“ siela, nesuponuoja pokalbio su pašnekovu, su kitu negu „pats“[22]; ar pats spontaniško mąstymo, apmąstančio save patį, polėkio nutraukimas ir netgi dialektinė samprotavimo kaita, kurioje mano mąstymas atsiskiria nuo savęs paties ir susijungia su savimi pačiu, tarsi jis būtų kitas, o ne jis pats, – ar visa tai neliudija *pirminio* ir *ankstesnio einančio* dialogo, ar atitinkamai pats pažinimas ar bet koks įsisąmoninimas neprasideda kalboje. Net jeigu pats dialogas baigiasi *savižina,* – taip bent rodo filosofų jam pašvęsti puslapiai, – tai atskleidžia būtent refleksija. Tačiau refleksija, suponuojanti gyvenimo spontaniškumo suspendavimą, jau suponuoja jo užklausą per Kitą, o tai būtų neįmanoma be išankstinio dialogo, be susitikimo su kitu asmeniu.

Tad greta sau pačiai lygiavertės ir pasauliui prilygstančios *savimonės* vienovės pateikiamas[23] susitikimas dialogo metu, ku-

[22] *soi* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 22 red. past.
[23] *préposé* < *préposer*: „pristatyti prie ko nors, greta ko nors; pasiūlyti“.

ris būtų anapus pasaulio mąstantis mąstymas. Šioje radikalioje skirtyje tarp Aš ir Tu, esančių dialoginiame santykyje, per kurį vyksta susitikimas, slypi ne paprasčiausia vienas kito pažinimo, jų sutapimo ir jų identifikavimo sintezės nesėkmė, bet tam tikro „anapus savęs“ perviršis arba tai, kas *geriausia*, artimo *artumo* perviršis arba tai, kas geriausia, „geresnis“ už sutapimą su savimi, – ir visa tai nepaisant juos skiriančios skirties arba kaip tik dėl jos. „Daugiau“ arba „geriau“ dialoge įreikšminti ne kokiu nors į pokalbį įsiterpiančiu antgamtiniu balsu ir ne kokia išankstine nuostata. „Daugiau“ arba „geriau“ – nieko nekainuojanti dovana arba malonė, artimo ėjimas pasitikti manęs, apie kurį kalba Buberis. Tačiau brolybės perviršis gali išeiti anapus *pasitenkinimų*, kurių dar laukiama iš gaunamų dovanų, nors jos ir nieko nekainuotų! Dialogo filosofai apie tai ne visada pasako, nors būtent tai iš tiesų yra esminė idėja, kurią jie padaro galimą. Dialogas yra *tu* neabejingumas *aš*, nesu-inter-esuotas jausmas[24], aišku, galintis išsigimti į neapykantą, tačiau tai proga tam, ką galbūt atsargiai reikia vadinti meile bei panašumu į meilę. Tai sakydami nesame moralės lengvatikiai arba naiviai atsidavę kokios nors sferos idėjoms bei vertybėms. Būtent transcendencijos dialoge gėrio idėja iškyla vien dėl paties fakto, kad susitikime *kitas svarbesnis* už viską. Santykis, kai Aš susitinka Tu, yra etikos atėjimo pirmapradė vieta ir sąlyga. Etikos faktas nieko neskolingas vertybėms, tai vertybės jam viską privalo. Gėrio konkretybė yra kito žmogaus vertingumas. Tiktai formalizuojant pasirodo vertingumo dvivertiškumas[25], neišsprendžiamumas, vienodai nutolęs nuo Gėrio ir Blogio. Kito žmogaus vertingume Gėris yra senesnis už Blogį.

[24] *...la non-indifférence du* tu *au* je, *sentiment dés-inter-essé...* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 ir 19 red. past.

[25] *ambivalence* – paprastai šis žodis verčiamas kaip „dvilypumas“, tačiau tokiu atveju prapuola šiame kontekste svarbus šio žodžio etimologinis ryšys su žodžiu „vertė“ [*valeur*].

Taigi dialogas nėra vien kalbėjimo būdas. Jo reikšmė turi visuotinę svarbą. Jis yra transcendencija. Dialogo sakymas yra ne viena iš galimų transcendencijos formų, bet jos pirminis modusas. Negana to, transcendencija turi prasmę tik per Aš, sakantį Tu. Ji yra dialogo *dia*. Tad konkrečiame žmogiškame kontekste transcendencija yra sąvoka, bent jau tokia pat vertinga kaip ir imanencija pasauliui, kurio galutinumą transcendencija užklausia. Priešingai garsiosioms Heideggerio analizėms, žmogiškumo faktas, su kuriuo susiduriama per dialogą, į filosofinę refleksiją vėl įveda pasaulio *anapusybę*, ir tai nereiškia paprasčiausio grįžimo prie to, ką Nietzsche vadina užpasauliais[26] tradicinės metafizikos prasme. Čia esama naujų struktūrų ir naujo konceptualizavimo, aidu atliepiančio visuotinei filosofijai ir esančio anapus antropologinės bei teologinės tematikos. Buberis primygtinai pabrėžia originalų ir pirminį piešinį[27] santykio, kurio neįmanoma apriboti Aš arba Tu psichine veikla. Jis yra tarp-dviejų (*Zwischen*) kilmė, Aš pateikianti[28] kaip Aš, o Tu kaip Tu; to akivaizdžiai nebūtų galima vėl suprasti kaip trečios instancijos, subjekto arba substancijos, kurie čia vaidintų tarpininko vaidmenį. Tai reiškia ryšių nutraukimą ne tik su psichologija, bet ir su ontologinėmis substancijos bei subjekto sąvokomis, kad būtų įteisintas naujas tarp-dviejų modalumas, reiškiantis esaties-su[29] ir socialumo ontologiją bei psichinę veiklą. Veikiau virš negu tarp dviejų.

Nors sisteminė naujos dialogo analizės svarba yra esminė, reikėtų pabrėžti jos antropologinę reikšmę ir teologinį aspektą.

[26] *arrière-mondes* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 41 red. past.

[27] Orig. *le dessin original et originel.*

[28] *ordonne* – žr. šio str. 16 red. past. Tad sakinį būtų galima persakyti taip: pateikdama, pašvęsdama Aš būti kaip Aš, o Tu kaip Tu, kilmė kartu jiems įsako tokiems būti.

[29] Orig. *co-présence.*

Čia neįmanoma priminti visų konkrečių filosofinės literatūros aprašymų dialogo tema. Intencionalumo fenomenologijai priešpriešinama (dažnai suteikiant jai neigiamą atspalvį) lyg ir tam tikra Santykio fenomenologija. Neapverčiamam intencionalaus akto poliariškumui – *ego-cogito-cogitatum*[30], kur *ego* polius negali būti konvertuojamas į objektyvų polių – priešpriešinamas Aš-Tu grįžtamasis ryšys arba abipusiškumas; Aš sako „tu" kokiam nors Tu, kuris, kaip Aš, sako „tu" tam Aš; sakymo *aktyvumas* dialoge *ipso facto* yra klausymo pasyvumas, kalbėjimas pačiu savo spontaniškumu išstatomas atsakymui; į „tu" kreipiamasi kaip į „išskirtinybę" ir kaip į nepriklausantį pasauliui, net jei pats susitikimas vyksta pasaulyje, tuo tarpu intencionalumas visada susiduria su objektu pasaulio akiratyje. Tai, kad įmanomas žmogiškas dvasingumas, kurio pradžia ne pažinime, ne psichinėje veikloje kaip patirtyje, ir kad santykis su grynuoju „tu" yra santykis su nematomu Dievu, kaip jau pabrėžta anksčiau, be abejo, atspindi naują požiūrį į žmogaus psichinę veiklą. Tačiau tai labai svarbu ir teologijos orientacijai: Dievas, kuriam meldžiamasi, į kurį kreipiamasi, esąs senesnis už Dievą, dedukciškai išvestą pradedant nuo pasaulio arba pradedant nuo kokio nors apriorinio spindulių skleidimo ir nuo tiesioginio sakinio[31] ištaros. Sena biblinė žmogaus, sukurto pagal Dievo paveikslą, tema įgauna naują prasmę, tačiau būtent tame „tu", o ne „aš" pasireiškia šis panašumas. Pats judėjimas, vedantis prie kito asmens, veda į Dievą.

Būtent santykio Aš-Tu, socialumo su žmogumi pratęsime, pasak Buberio, atsiranda santykis su Dievu. Čia taip pat galimas biblinės temos pasikartojimas, kai dieviškosios epifanijos visada laukiama iš susitikimo su kitu žmogumi, per etinį santykį užkalbinto kaip tu. Ar reikia priminti tokius tekstus kaip

[30] Žr. str. *Dievas ir filosofija* 39 red. past.
[31] Orig. *une proposition indicative.*

Izaijo knygos 58 skyrius? Ar būtina priminti galbūt kiek mažiau žinomus *Penkiaknygės* puslapius? Pasakymas „Dievo baimė“ ten reikšmingu būdu pasirodo eilutėse, kuriomis ypač siūloma gerbti žmogų, rūpintis artimu, tarsi įsakymas „bijok Dievo“ būtų priduriamas ne vien norint sugriežtinti įsakymą „neįžeidinėk kurčiojo“ ir „nestatyk kliūčių aklojo kelyje“ (*Kun* 19,24), „neužgaukite vienas kito“ (*Kun* 25,17), „nepriimk nei pelno, nei naudos iš puolusio brolio, ar jis būtų svetimas, ar atvykėlis“ (*Kun* 25,16), bet tarsi „Dievo baimė“ būtų apibrėžiama šiais etiniais draudimais, tarsi „Dievo baimė“ būtų baimė dėl kito asmens.

4. Nuo dialogo prie etikos

Dialogo aprašymams, visai šiai Aš-Tu „fenomenologijai“, buvo prikišamas jų negatyvus požiūris į intencionalumą bei į transcendentalinės sąmonės struktūras ir tai, kad jie praktikuoja negatyvią psichologiją ar ontologiją, kaip kiti plėtoja negatyvią teologiją. Visa tai verčia užklausti naujojo mąstymo filosofinį savarankiškumą. Tačiau ar dialogas, visoje šioje koncepcijoje suprantamas kaip artumas, yra transcendencijai ar Santykiui tinkama vieta bei jų konkreti aplinkybė abiem – Santykio kaip absoliučios distancijos ir jo kaip skverbties per kalbą aš-tu netarpiškume – reikšmėmis? Ar taip suprantamas dialogas neslepia savyje etinio matmens, per kurį radikaliau pasirodytų dialogo ryšio su sąmonės transcendentaliniais modeliais nutraukimas?

Pirmiausia pabrėšime, jog dialogo filosofija orientuojasi į etikos sampratą (*Begriff des Ethischen*), besiskiriančią nuo tradicijos, etiškumą kildinusios iš pažinimo bei Proto kaip universalumo ypatybės ir čia įžvelgusios būtį dengiantį sluoksnį. Taip etika buvo pajungta arba atsargumui, arba veiksmo maksimos universalizavimui (kur, aišku, kalbama apie pagarbą žmogaus

asmeniui, tačiau naudojantis antrąja, dedukcijos būdu išvesta kategorinio imperatyvo formuluote), arba vertybių hierarchijos, sudarytos kaip Platono idėjų pasaulis, apmąstymui. Etika prasideda per dialogo Aš-Tu, kadangi Aš-Tu reiškia kito žmogaus vertingumą arba, dar tiksliau, kadangi netarpiškame santykyje su kitu žmogumi (anaiptol nesiremiant kokiu nors visuotiniu principu) ryškėja tiktai viena reikšmė – vertingumo reikšmė. Vertingumas priskiriamas žmogui, remiantis Tu, kito žmogaus verte arba kitam žmogui priskiriama verte. Buberio „susitikimo" aprašymai niekada neišvengia tam tikro aksiologinio skambėjimo. Tačiau ar pats Santykio netarpiškumas ir jo išskirtinumas labiau už tarpinių ar diversinių sąvokų neigimą nereiškia tam tikros *skubos*, kito žmogaus atžvilgiu įgyjant kokią nors laikyseną, ar tai nereiškia tam tikros įsikišimo skubos? Ar jau pati dialogo atvertis nėra vienas iš *Aš* būdų atsiskleisti, patikėti save, atiduoti save *Tu* dispozicijai? Kodėl čia esama sakymo? Ar dėl to, kad mąstantysis nori *kažką* pasakyti? Tačiau kodėl jis *turėtų* tai *sakyti*? Kodėl jam ne*pakaktų* mąstyti tą kažką, ką jis mąsto? O gal jis sako tai, ką mąsto, kaip tik dėl to, kad išeina anapus to, ko jam *pakanka*, ir dėl to, kad *kalboje* glūdi šis pamatinis judesys? Anapus pasitenkinimo per sakymo „tu" ir šauksmininko nediskretiškumą turi reikšmę atsakomybės reikalavimas ir atsidavimas.

Žinoma, Buberio filosofijoje santykis Aš-Tu taip pat dažnai aprašomas kaip grynas susitikimo „veidu į veidą", kaip harmoninga esatis-su, žvelgiant vienas kitam į akis. Tačiau ar „veidu į veidą" ir susitikimas, ir žvelgimas vienas kitam į akis redukuojami į atspindžių žaismą veidrodyje ir į paprastus optinius santykius? Per šį kraštutinį formalizavimą Santykis netenka savo „heteronomijos", savo a-sociacijos transcendencijos. Iš pat pradžių santykyje aš-tu (jo netarpiškume, t. y. jo skuboje), anaiptol neapeliuojant į jokį universalų dėsnį, glūdi priedermė. Pačia

savo prasme ji neatskiriama tiek nuo kito kaip kito įvertinimo Tu pavidalu, tiek nuo savojo Aš pajungimo tarnystei, nuo Tu vertingumo, nuo aš diakonijos – semantinės „pamatinio žodžio“ gelmės, etinės gelmės.

Šiame Santykyje, priešingai „abipusiškumui“, kurį, be abejo, klaidingai primygtinai pabrėžia Buberis, esama nelygybės – asimetrijos. Be galimybės pasislėpti, tarsi jis būtų tam išrinktas, tarsi šitaip jis būtų nepakeičiamas ir unikalus, Aš kaip Aš yra Tu tarnas Dialoge. Nelygybė, galinti pasirodyti arbitrali, jeigu ji kitam žmogui adresuotame žodyje, priėmimo etikoje nebūtų pirmoji religinė apeiga, pirmoji malda[32], pirmoji liturgija, religija, kurios dėka Dievas galėtų būti atėjęs į dvasią, o žodis „Dievas“ galėtų tapti kalbos ir pačios filosofijos neatskiriama dalimi. Suprantama, kitas žmogus neturi būti laikomas Dievu, arba Dievas, kaip Amžinasis „Tu“, neturi būti paprasčiausiai atrandamas kokiame nors Tu pratęsime. Čia svarbu tai, kad santykio su kitu dėka Dialogo gelmėse šis beribis žodis turi reikšmę mąstymui, bet ne atvirkščiai.

Būdas, kuriuo Dievas įgauna prasmę per Aš-Tu, idant taptų kalbos žodžiu, skatina naujus apmąstymus. Tai nėra šios studijos tema. Čia buvo svarbu leisti pajusti, kad dialogas, priešingai *pažinimui* ir priešingai kai kurių dialogo filosofų aprašymams, yra *neprilygstančiojo* mąstymas, mąstantis *anapus* duotybės. Čia buvo svarbu parodyti modalumą, kuriuo per dialogą arba, tiksliau sakant, dialogo etiką (per mano diakoniją kito atžvilgiu) aš mąstau daugiau, negu galiu suvokti[33], modalumą, kuriuo neapčiuopiamybė įgauna prasmę, arba, kitaip sakant, moda-

[32] *oraison* – apeliuojama į žodžių žaismą: *oraison* – kaip žodžio *raison* („protas, pagrindas, priežastis“) priešprieša.

[33] *saisir* – žr. *Įžangos žodžio* 2 red. past. ir str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 29 red. past.

lumą, kuriuo aš mąstau daugiau, negu mąstau. Tai nėra visiškas pažinimo išjuokimas ar paprasčiausias jo pralaimėjimas. Tai galbūt yra tai, ką iš karto reiškia dekartiškas Begalybės idėjos manyje paradoksas[34].

[34] Plačiau žr. *Dievas ir filosofija*, p. 176–177, 179–180, taip pat str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 45 red. past.

PASTABOS APIE PRASMĘ*

1. Dominuojanti tema

Ar mąstymas turi prasmę tik per pasaulio pažinimą, per pasaulio esatį ir per esatį pasaulyje, net jei ši *esatis* turi pasirodyti praeities ir ateities akiračiuose, o šie taip pat yra re-*prezentacijos*[1], kurioje esatis atstatoma, matmenys? O galbūt prasmė prasmingame mąstyme[2] daug seniau negu esatis ar re-prezentuojama esatis (seniau ir geriau negu jos) yra tam *tikra* prasmė, jau *apibrėžta* reikšmė, dėl kurios dvasią pasiekia pati prasmės samprata dar iki tol, kol ji bus apibrėžta pagal formalią nuorodos į atskleistą pasaulį, į sistemą, į galutinį tikslą struktūrą? Ar prasmė *par excellence* nėra išmintis, galinti pateisinti pačią būtį arba bent jau rūpintis šiuo pateisinimu bei šiuo teisingumu, kurių paieška iki šiol jaudina kasdieniu tapusį vyrų ir moterų kalbėjimą, kuriems, jų manymu, rūpi „gyvenimo prasmė"? Ar būtis yra savo pačios buvimo pagrindas[3], suvokiamumo protu alfa ir omega, pirmoji filosofija ir eschatologija? Ar galbūt, priešingai, praeinančios būties „eitis"[4] galėtų vykti nereikalaujant viskam

* Šių *Pastabų* idėjos dviejų konferencijų metu buvo pristatytos Šv. Liudviko universiteto fakultetuose Briuselyje 1979 m. lapkričio mėn. Pirmą kartą tekstas išspausdintas leidinyje *Nouveau Commerce,* Nr. 49. 7 ir 8 dalis perdirbta, o kitose pirmos versijos dalyse atlikta keletas techninių pataisymų.

[1] *re*-présentation – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[2] *le sens, dans une pensée sensée* – gali būti verčiama ir „prasmė protingame (racionaliame) mąstyme"; žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 15 red. past.

[3] *L'être est-il sa propre raison d'être...* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 5 red. past.

[4] *le „se passer"* – sudaiktavardintas veiksmažodis *se passer* „praeiti, vykti".

pateisinimo, nekeliant klausimo, kuris būtų ankstesnis už bet kokį klausimą? Ar *būti(s)-dėl-kito*[5], kuriai kaip žmoniškumui pavyksta suardyti *conatus* „švarią sąžinę“[6], taip pat būtybės fiziškos tvermės būtyje „švarią sąžinę“, besirūpinančią vien savo gyvenimo erdve bei laiku, – ar ši *būti(s)-dėl-kito*, pasišventimas kitam, nesu-interesuotumas[7] nesuardo būčiai būdingo atsidavimo sau pačiai[8] ir ar kartu nepatvirtina išminties klausimo *par excellence*? Šios problemos ir yra čia surinktų pastabų dominuojanti tema.

Pradėsime keliomis Husserlio fenomenologijos nuostatomis, nes būtent ja užsibaigia viena ryškiausių filosofijos tradicijų, kurioje buvinių ir jų esaties pažinimas yra „natūrali“ prasmingumo „vieta“ ir prilygsta dvasingumui ar pačiai mąstymo psichinei veiklai.

Tačiau Husserlio filosofija nenuginčijama būtent dėl to, kad joje, atrodo, gimė viena nuo šios gnoseologijos nepriklausoma idėja. Iš tiesų, anot Husserlio, tam, kad būtų atrastas apmąsto-

[5] le *pour-l'autre* – iš tiesų čia neturėtų būti įvestas žodis „būtis“, nes tai prieštarauja Levino intencijoms etinį santykį su kitu apmąstyti anapus būties (knygoje *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* [*Kitaip negu būti(s) arba anapus esmės*] jis net mėgina išvis nevartoti jokių veiksmažodžio „būti“ formų). Tad reikėtų tiesiog versti „kitam“ arba „dėl kito“, tačiau vardan didesnio suprantamumo, atsižvelgiant į lietuvių ir prancūzų sintaksės skirtumus, verčiama „būtis-dėl-kito“. Dėl šio žodžių junginio taip pat žr. str. *Dievas ir filosofija* 82 red. past.

[6] *conatus* (lot.) – „pastanga“. Žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 30 red. past.

„*bonne conscience*“ – pažodžiui: „gera sąmonė“, bet šiame kontekste šis žodžių junginys yra „*mauvaise conscience*“ („nešvari, negryna sąžinė“) priešybė. Plačiau žr. str. *Nešvari sąžinė ir nepermaldaujamumas* ir 1 red. past.

[7] *dés-interessement* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 19 red. past.

[8] Aliuzija į Heideggerio filosofiją, kur pabrėžiamas būties ir (atsi)davimo, dovanojimo ryšys: *es gibt* (vok.) „yra, esama“ (*gibt* veiksmažodžio *geben* „duoti“ forma). Žr. Heidegeris M., „Apie humanizmą“, in: *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 238–239.

mų dalykų racionalumas, būtina rasti būdą, kuriuo *apmąstomas dalykas*, konkrečiai – būtis, reiškiasi *mąstyme*. Šis sugrįžimas nuo apmąstomo dalyko prie mąstančio mąstymo konstituoja (pereinant nuo apmąstomo prie mąstymo) naują, nuo apmąstomo dalyko, t. y. būties, radikaliai besiskiriančią konkretybę, naują savo pasirodymu ir ontologiniu kasybių[9] ar esmių tarpusavio pagrindimu. Šis radikalus kiekvieno *apmąstomo dalyko* sugrąžinimas prie jo reikšties[10] mąstančiame mąstyme ir atitinkamai kiekvieno apmąstomo dalyko redukavimas į galutinę konkretybę, Husserlio supratimu, esąs neišvengiamas; jis išlaisvinąs mąstymą nuo priklausomybės buvinių ar daiktų sutelkčiai ir atpalaiduojąs nuo vaidmens, kurį, kaip tarp pasaulio buvinių, daiktų bei jėgų esanti žmogiška siela, vaidina įtakoms pasidavęs mąstymas. Redukavimas į absoliutų mąstymą. Absoliutus mąstymas arba absoliuti *sąmonė* su visais savo aktualių ar potencialių minčių (Husserlio filosofijoje kokiame nors lygmenyje visada suvokiamų kaip pažinimas) susipynimais, pasak Husserlio, yra *prasmės davimas* arba *suteikimas*[11]. *Redukcija* esanti būdas, kuriuo šis mąstymas sutelkiamas savo grynoje, neužslėptoje (*unverhüllt*) psichinėje veikloje kaip grynoje stichijoje, kur pagal savo paties modusą ir savo pirmąsias intencijas skleidžiasi pirmapradė semantika.

Ja remiantis galima suprasti prasmingumo prasmę ir net prasmę šios grynos stichijos, kurioje išsiskleidžia ir tam tikru būdu inscenizuojama ši semantika, ir šioje inscenizacijoje, Husserlio suvokiamoje kaip konkretus veiksmas, ji įgauna objektyvistinėje retorikoje jau užmirštas, iškreiptas arba kontūrus pradusias išraiškas.

Tačiau ar šios galutinės konkretybės, kuri, Husserlio supratimu, aiškiai pasirodo, kitaip sakant, yra *pažini*, reikšties esmę

[9] *quiddités* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 35 red. past.
[10] *signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.
[11] *Sinngebung* (vok.) – žr. str. *Transcendencija ir blogis* 7 red. past.

sudaro tik jos *raiška*, jos atsidavimas pažinimui? Net jeigu viskas užsibaigia savižina, mes nemanome, kad pažinimas yra visa ko prasmė ir galutinis tikslas.

2. *Atitikimo mąstymas*

Husserliui ir visai garbingai filosofinei tradicijai, kurią jis užbaigia arba kurios prielaidas jis aiškina, „prasmės suteikimas“ vyksta mąstyme, suprantamame kaip „ko nors“ mąstymas, kaip *šio* ar *ano* [dalyko] mąstymas. *Šio* ar *ano*, esančių mintyse (*cogitationes*) kaip mąstinys (*cogitatum*) tokiu būdu, kad refleksijoje nė vienos iš jų negalima nei apibrėžti, nei atpažinti, neįvardijus *to* ar *ano*, kurių mintys jos yra. Mąstymas, „prasmės teikėjas“, konstruojamas kaip eksplicitinis arba implicitinis *to* ar *ano* tematizavimas, tiksliau, kaip pažinimas. Pats dvasios dvelksmas mąstyme esąs pažinimas. Būtent tai norima išreikšti sakant, kad *sąmonė* kaip prasmės teikėja yra intencionali, artikuliuota kaip *noemos noesis*[12], kur *noema noesis'o* intencijoje yra *konkreti*. Per *tą* ar *aną*, neištrinamus *prasmės suteikimo* aprašyme, nuo pat prasmės gimimo išryškėja tokia sąvoka kaip *kokio nors dalyko* esatis. Kokio nors dalyko esatis, anot Husserlio, *Seinssinn* (būties prasmė), kuri Heideggerio darbuose per visus filosofijos istorijos sąskambius taps buvinio būtimi.

Šis „prasmės suteikimas“, sukonstruotas kaip pažinimas, Husserlio fenomenologijoje suvokiamas kaip „norėjimas-vienaip-ar-kitaip-pasiekti-tą-ar-aną“, o šio mąstymo apmąstymas suvokiamas kaip privalėjimas parodyti, *kada* mąstymas *nori tai pasiekti* ir *kaip jis tai nori pasiekti* (1). Tad intencionalumas yra sielos intencija, spontaniškumas, *norėjimas*, o pati pateikta prasmė – tai, ko tam tikru būdu *norima*; būdas, kuriuo buviniai ar

[12] Apie terminų *noema* ir *noesis* sampratą fenomenologijoje žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 10 red. past.

jų būtis reiškiasi pažįstančiam mąstymui, atitinka būdą, kuriuo sąmonė „nori“ šios raiškos per šį pažinimą judinančią valią ar intenciją. Tad pažintinė intencija yra laisvas veiksmas. Siela yra „sujaudinta“, bet anaiptol ne pasyvi: ji pakartotinai susigaudo[13], pagal savo intenciją priimdama duotą dalyką. Ji pabunda. Husserlis kalba apie transcendentalinės sąmonės teleologiją. Taigi mąstymas, mąstydamas nuo jo besiskiriančią būtį, yra vidinis procesas, likimas-savyje-pačiame, imanencija. Čia esama gilumino atitikimo tarp būties ir mąstymo. Niekas neperžengia intencijos ribų: norimas dalykas neišsisuka nuo pažinimo ir jo nenustebina[14]. Niekas nepatenka į mąstymą „be deklaracijos“, „kontrabandos keliu“. Viskas išlieka sielos atvertyje – esatis yra pats atvirumas. Intencionalus nuotolis tarp būties ir mąstymo – tai taip pat kraštutinis būties pasiekiamumas. Nustebimas, *cogitatio* ir *cogitatum* neatitikimas, kai ieškoma tiesos, vėl absorbuojamas atrastoje tiesoje.

Esatis, būties radimasis[15], raiška yra *duota*; tai būdas būti duotam (*Gegebenheit*). Husserlis jį aprašo kaip tuštumos užpildymą, kaip patenkinimą. Tai jis, pabrėžęs žmogiško įsikūnijimo duoto dalyko suvokime vaidmenį, sąmonės „savą kūną“ (*Leib*), – nes norint suvokti daiktus, reikia aplink juos vaikščioti ir sukioti galvą, prisitaikyti žvilgsniu ir įsiklausyti, – jis tam tikra prasme mums suteikė teisę pabrėžti pirmaeilį rankos vaidmenį:

[13] *se ressaisit* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 48 red. past.

[14] *ne surprend pas* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 50 red. past.

[15] *production* – šio žodžio daugiareikšmiškumą pats Levinas aiškina taip: „Radimosi sąvoka nurodo tiek būties įvykiškumą, atliktį (*l'événement „se produit“, une automobile „se produit“* [įvykis, atsitikimas „įvyksta“; automobilis „atsiranda, yra pagaminamas“]), tiek jos iškėlimą į dienos šviesą ar jos išstatymą (*un argument „se produit“, un acteur „se produit“* [argumentas „iškeliamas“, aktorius „pasirodo scenoje“]). Šio veiksmažodžio dviprasmiškumas išreiškia esmišką dviprasmybę veiksmo, per kurį būtis veržiasi iš kokios nors esybės ir per kurį ji tuo pat metu apsireiškia“ (Levinas E., *Totalité et infini*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971, p. 11).

būtis yra *duodama*, o davimą reikia suprasti pažodžiui. Davimas atbaigiamas *imančioje rankoje*. Tad būtent paimant į rankas esatis turi „savastį" (*eigentlich*), ji yra „iš kūno ir kraujo", o ne vien kaip „vaizdinys": esatis randasi dabar[16]. Kaip tik paimant į rankas „pats daiktas" prilygsta tam, ko mąstymo intencija „norėjo" ir ko siekė. Ranka patvirtina žvilgsnį. Būtent per ją vyksta užčiuopimas ir prisiėmimas, neredukuojamas į lytėjimo pojūtį. Paėmimas ranka – tai ne paprastas pojūtis, tai „išbandymas". Dar iki tol, kol jis tampa naudojimusi[17] bei įrankių vartojimu, kaip to norėjo Heideggeris, paėmimas ranka yra pasisavinimas. Daugiau negu esatis. Galima būtų mėginti sakyti, kad tai tematizuojama esatis. Kaip tik šitaip pateikta paėmimui, pasisavinimui – taip, kaip esatis tampa duota (*Gegebenheit*) – esatis yra turinio esatis, juslinių savybių turinio, kurios, žinoma, suskirstomos pagal bendrąsias tapatybes ir, šiaip ar taip, pagal formalią *kokio nors dalyko* (*etwas überhaupt*) tapatybę, kokio nors dalyko, kurį koks nors *rodiklis* gali nurodyti kaip tašką šio apibendrinimo bei identifikavimo esatyje; kokio nors dalyko, patvarumo, sąvokos, buvinio kasybė ir tapatybė. Be abejo, šis dalykas neatsiejamas nuo pasaulio, iš kurio jį išplėšia nurodymas bei pagava, tačiau jį suponuoja bet koks pasaulyje esantis santykis. Mes net mėginame iškelti sau klausimą, ar *būties* ir *buvinio* perskyra nėra esminis esaties, *Gegebenheit* dviprasmiškumas, išryškėjantis raiškoje. Ranka ir pirštai! Sąmonės įsikūnijimas yra ne koks nemalonus atsitikimas, nutikęs iš Empirėjaus aukštybių į kūną nusileidusiam mąstymui, bet esminė tiesos aplinkybė.

Pačiai tiesai dar iki jos vartojimo ir piktnaudojimo technologiniame pasaulyje priklauso pirmykštis techninis pasiekimas,

[16] *main-tenant* – pažodžiui: „laikant ranką". Apie žodžio *maintenant* daugiareikšmiškumą, kuriuo naudojasi Levinas, žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 18 red. past.

[17] *maniement* – žodis kilęs iš *manier* („manipuliuoti"), savo ruožtu etimologiškai susijusio su *main* („ranka").

kokį nors dalyką nurodančio rodiklio ir jį užčiuopiančios rankos pasiekimas. Juslinis suvokimas – tai užvaldymas ir sąvoka *(Begriff)*, ap-ėmimas[18]. Visuose tikrovės lygmenyse mąstymo ir būties atitikimas *konkrečiai* implikuoja visą juslinės tiesos infrastruktūrą, neišvengiamą kiekvienos idealios tiesos pagrindą. Tai, kas turi kategoriją ir yra visuotina, nurodo į tai, kas duota tiesiogiai (*schlicht gegeben*), – tai viena pamatinių Husserlio veikalo *Loginiai tyrinėjimai* intuicijų, anksti liudijančių tezę, kurią jis gynė veikale *Formalioji logika ir transcendentalinė logika* ir pagal kurią formalioji ontologija nurodo į materialiąją ontologiją ir atitinkamai į juslinį suvokimą. Kartu tai liudija visos jo kūrybos tezę, pagal kurią, bet kokia samprata, atsižvelgiant į jos lygmens skirtumus, susiejama su pradinių jos transcendentalinės genezės sąlygų atstatymu. Reikia, kad tiesos kaip *paveikumo*[19] daiktams idėja kur nors turėtų nemetaforinę prasmę. Daiktuose, palaikančiuose superstruktūrą ir esančiuose jos provaizdžiu, būti(s) reiškia *būti duotam* ir *būti atrandamam*, būti kokiu nors *dalyku* ir atitinkamai buviniu.

Kiekvienoje iš temų, susikoncentruojančių ties „kokiu nors dalyku“, šis „koks nors dalykas“ savojo *etwas überhaupt* loginėje tuštumoje per savo konkretybę būtinai nurodo į daiktą, į tai, ką užčiuopia ir laiko ranka – turinį ir kasybę ir tai, ką nurodo pirštas – šį ar aną. Pozicija ir pozityvumas, pasitvirtinantys konceptualaus mąstymo tezėse, poziciniuose aktuose[20].

Taigi esatis ir būtis, apmąstoma remiantis pažinimu, yra atvertis ir duotybė (*Gegebenheit*). Niekas nepaneigia mąstymo

[18] *un com-prendre* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 41 red. past.

[19] prise *sur* – šio žodžių junginio pagrindą sudaro daiktavardis *une prise* „(pa)ėmimas, užgrobimas“. Plg. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 49 red. past.

[20] *actes positionnels* – fenomenologinis terminas (*Setzungen*). Tai aktai, kuriais nustatoma arba steigiama ko nors būtis.

intencijos ir jos nesužlugdo – nei koks nors pogrindininkas, nei spąstai, suregzti ir paspęsti esačiai nepasiduodančios praeities ar ateities tamsybėse ar paslaptyje. Praeitis yra tik buvusi esamybė. Ji lieka esamybės esaties, raiškos, kuri galbūt tėra tik emfatinė jos tvermė, lygmenyje. Praeitis re-prezentuojama. Jei praeitis galėtų turėti reikšmę, nebūdama esamybės, kurioje ji prasidėjo, modifikacija, jei praeitis galėtų reikšti an-archiškai[21], tai, be abejo, būtų imanencijos pertrūkis. Imanencija turi šios skirtingų laikų sutelkties reprezentacijos esatyje reikšmę. Tai, kad įvairumas neišvengia sinchronijos, o įvairumo įvairovė, sudaryta iš kokybinių bei erdvinių skirčių, neišvengiamai tinka rūšies bei formos vienovės sudarymui, yra loginės sinchronizavimo ar jo rezultatų sąlygos. Esamybėje – išsipildžiusioje esamybėje, idealybės esamybėje – viską galima mąstyti kartu. Pati laikų kaita, tiriama jusliškume, kuris užpildo laiką, kuris trunka jame ar jo dėka, interpretuojama remiantis tėkmės (sudarytos iš lašelių, kurie skiriasi, bet kurie tobulai panašūs kaip „du vandens lašai") metafora. Tad čia laikinė kitybė[22] mąstoma kaip neatsiejama nuo kokybinės skirties turinių ar erdvinių intervalų, kurie skiriasi, bet yra vienodi ir išskiriami iš vienalyčio judėjimo. Į sintezę linkstantis homogeniškumas. Praeitis sudabartinama[23], sulaikoma ar prisimenama, ar rekonstruojama istoriniame pasakojime, o ateitis išlaikoma, anticipuojama, iš anksto suponuojama hipo-tezėje[24].

Laiko įlaikinimas – mąstymas kaip laikinis srovenimas ar tėkmė – vis dar yra intencionalus. Jis įvardijamas remiantis „lai-

[21] Kitaip sakant, jei praeitis galėtų būti be kilmės, be pradžios (*archē*). Plg. str. *Dievas ir filosofija* 53 red. past.

[22] *altérité* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 35 red. past.

[23] Orig. *présentable*.

[24] Tai aiškios aliuzijos į Husserlio laiko fenomenologiją ir jo retencijos bei protencijos sampratas. Apie tai plačiau žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 19 red. past.

kiniu objektu“, sintezuojamu kokybinių turinių reprezentacijoje, „besikeičiančiu“ ir trunkančiu laike. Vis dėlto reikėtų iškelti klausimą, kokiu mastu esmiškai dia-chroniška skirtis atpažįstama skirtyje, kuri pasirodo kaip neatsiejama nuo turinių ir kuri skatina mąstyti apie laiką, tarsi jis būtų sudarytas iš buvinių, akimirkų, esaties atomų ar buvinių, žymimų kaip praeinantys elementai. *To Paties* diferenciacija, kuri vis dėlto pateikiama sintezei, t. y. sinchronijai, galinčiai patvirtinti ar paskatinti psichinę veiklą kaip re-prezentaciją, atmintį ar anticipaciją. Esaties ir re-prezentacijos pirmumas, kai dia-chronija laikoma sinchronijos netektimi; Husserlio fenomenologijoje laiko suateitinimas suvokiamas kaip pro-tencija, t. y. kaip anti-cipacija, tarsi ateities įlaikinimas būtų būdas nuo jos pereiti prie esaties. Impresinės duotybės[25] retencija neįmanoma kaip taškinė esamybė, nes Husserliui ji jau yra kone ekstatiškai nupuolusi į tiesioginę praeitį ir konstituoja *gyvą esamybę*[26].

Šioje esaties pažintinėje psichinėje veikloje subjektas arba „aš“ kaip tik esąs reprezentacijos veikėjas ar bendroji vieta, to, kas išsklaidyta, sutelkties galimybė. Tad Brentano galėjo tvirtinti, kad psichinė veikla yra re-prezentacija arba kad visomis savo teorinėmis, jausminėmis, aksiologinėmis ar aktyvumo formomis ji grindžiama reprezentacija. O Husserlis iki pat pabaigos teigė objektyvuojančio akto loginį sluoksnį bet kokiame, net neteoriniame intencionalume. *Dvasia yra esatis ir ryšys su būtimi.* Niekas iš

[25] „impresijos“ [*Impressionen*] reprezentuoja visiškai pirmapradžius išgyvenimus. „Taigi jusliniai daikto suvokimai yra pirmapradžiai išgyvenimai visų prisiminimų, įsivaizduojamų sudabartinimų ir t. t. atžvilgiu. Jie yra tiek pirmapradžiai, kiek tokiais gali būti konkretūs išgyvenimai. Iš tiesų, kalbant apie juos dar tiksliau, jų konkrečioje pilnatvėje esama tik vienos *vienintelės fazės, kuri visiškai pirmapradė*, bet kuri taip pat nesiliauja nuolat tekėjusi – tai gyvos *dabarties* momentas“ (Husserl E., *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle: Max Niemeyer, 1928, T. I, S. 149–150).

[26] *présent vivant* – žr. str. *Būties mąstymas ir kito klausimas* 26 red. past.

to, kas su ja susiję, nesvetima tiesai, būties pasirodymui.

Tiesoje mąstymas išeina iš savęs būties link, bet vis dėlto kartu pasilieka *savyje* ir tebeprilygsta sau pačiam, nepraranda savo ribų ir jų neperžengia. Jis pasi*sotina*[27] būtimi, kurią iš pirmo žvilgsnio atskiria nuo savęs paties. Jis pasisotina atitikimu. Atitikimas reiškia ne beprotišką dviejų nesulyginamų sąrangų geometrinį sutapimą, bet tinkamumą, išsipildymą, pasi*sotinimą*. Žinojimas, kuriame pasirodo mąstymas, – tai „iki soties" ir visada pagal savo matą mąstantis mąstymas[28]. Žinoma, kalba paskatina mąstyti apie santykį *tarp* mąstančiųjų anapus reprezentuoto, sau pačiam prilygstančio, taigi imanentiško turinio. Tačiau pažinimo racionalizmas šią kitybę interpretuoja kaip pašnekovų susitikimą Tame Pačiame, iš kurio jie dėl nesėkmės išsibarstė. Per kalbą skirtingi subjektai įeina į vienas kito mąstymą ir sutampa prote. Protas esąs tikrasis vidinis gyvenimas. „Pasikeitimo idėjomis" klausimai bei atsakymai visiškai puikiai išsilaiko *vienoje* sąmonėje. Mąstančiųjų ryšys savaime turįs reikšmę bei vertę tik kaip ženklų perdavimas, kurio dėka daugybė susivienija aplink vieną ir tą patį mąstymą. Bendraujančių sąmonių daugybė esanti vien išankstinės ar galutinės vienovės nepakankamumas. Argi ne iš trūkstamo sutapimo vienos sąmonės artumas kitai įgauna prasmę? Taigi kalba pajungta mąstymui, net jei savo imanentiniame procese šis turi naudotis kalbiniais ženklais, idant suprastų-apimtų[29], aprėptų, ir idant sukonstruotų idėjas bei išlaikytų tai, kas įgyta per patirtį.

Griežtas sąryšis tarp to, kas reiškiasi, ir įsisąmoninimo *būdų* Husserliui leidžia tvirtinti, kad sąmonė yra prasmės teikėja ir kad būtis valdo ją pasiekiančios sąmonės modalumus, būtis valdo

[27] Orig. *se* satis*faire*.

[28] Plg. Platonas, *Faidras*, vert. N. Kardelis, Vilnius: Aidai, 1996, 247 c–e. Platoniško pasisotinančio mąstymo atitikmuo fenomenologijoje būtų iš(už)pildoma tuščia mąstymo intencija (plg. str. *Dialogas* p. 291–292).

[29] *comprendre* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 41 red. past.

fenomeną. Šios frazės pabaiga vėliau įgaus idealistinę interpretaciją: būtis imanentiška mąstymui, o pažinime mąstymas netranscenduojamas. Nors pažinimas būtų juslinis, sąvokinis ar net visiškai simbolinis, transcendentas ar jokio santykio tariamai nepaveiktas absoliutas pažinime gali turėti transcenduojančią prasmę tik tuoj pat ją prarasdamas: jo paties esatis pažinime reiškia transcendencijos ir absoliutumo netektį. Galų gale esatis pašalina bet kokią transcendenciją. Sąmonė kaip intencionalumas reiškia kaip tik tai, kad prasmingumo prasmė redukuojama į reiškinį, kad pats buvinio tvarumas savo būtyje yra raiška ir kad šitaip būtis kaip pasireiškianti yra mąstymo aprėpiama, jam prilyginama ir tam tikru būdu juo *paremta*. Anaiptol ne dėl intensyvumo ir ne dėl tvirtumo, kuris būtų neprilyginamas ar nelygiavertis noetiniame identifikavime veikiančiam teiginiui, nei dėl aksiologinių modalumų, kuriems nustatyta būtis suteiktų pavidalą, – visai ne dėl to transcendencija ar absoliutumas galėtų išlaikyti prasmę, kurios negali paneigti net jos besireiškianti esatis. Raiškos energijoje, t. y. *reiškinio* reikalaujančiame noetiniame identifikavime, esama viso intensyvumo bei tvirtumo, kurio reikalauja *tvarumas būtyje*, o jos raiška būtų tik emfazė. Teisingai suprasta intencionalumo sąvoka kartu reiškia ir tai, kad būtis valdo prieigos prie būties būdus, ir tai, kad būtis *yra* pagal sąmonės intenciją; ji reiškia išorybę imanencijoje ir bet kokios išorybės imanenciją.

Tačiau ar intencionalumas išsemia būdus, pagal kuriuos mąstymas yra reiškiantis?

3. Anapus intencionalumo

Ar mąstymas turi prasmę tik per pasaulio pažinimą? O gal reikia vėl ieškoti paties pasaulio reikšties, eventualiai viršijančios *esatį* neatmenamoje, t. y. į praėjusią esamybę neredukuojamoje

praeityje, šios praeities pėdsake, kuris pasaulyje būtų jo, kaip kūrinio, žymė? Šios žymės nereikėtų pernelyg skubotai redukuoti į kokios nors priežasties padarinį. Šiaip ar taip, ji suponuoja kitybę, negalinčią įgauti pavidalą nei pažinimo sąryšiuose, nei reprezentacijos sinchronijoje. Kitybė, kurios aptikimą anapus re-prezentacijos kaip tik mėginame aprašyti savo tyrinėjime, būtyje ir re-prezentacijos jai suteikiamoje esatyje pabrėždami ne būties ontologinį kontingentiškumą, bet jos *moralinę užklausą*, raginimą pasiteisinti, kitaip sakant, [pabrėždami] būties priklausomybę iš pat pradžių etiniam kitybės veiksmui.

Ar mąstymas yra tik to, kas jam prilygsta ir ką galima pamatuoti jo matu, mąstymas? Ar tai iš esmės yra ateizmas?

Ar mąstymo reikštis yra vien tematizavimas, taigi re-prezentacija, o kartu laikinės įvairovės bei išsklaidos sutelktis? Ar mąstymas iš pat pradžių linkęs į tiesos atitikimą, į duoto dalyko kaip „kokio nors dalyko" idealios tapatybės pagavą? Ar mąstymas prasmingas tik esant grynajai esačiai, išsipildžiusiai esačiai, kuri nuo šiol idealybės amžinybėje „nebepraeina"? Ar bet kokia kitybė yra vien kokybinė, kai įvairovę galima sutelkti į rūšis bei formas, ir ar ji gali reikštis tik To Paties gelmėse, kaip leidžia pažinimo re-prezentacijų pagalba sinchronizavimui pasiduodantis laikas?

Tokių klausimų reikalauja žmogiškumas. Žmogus identifikuojamas nepriklausomai nuo kokybinės savybės, kuri „aš" atskirtų nuo kito ir kurios dėka jis galėtų save atpažinti. Kaip „grynieji aš", įvairūs „aš", griežtai tariant, logiškai neišskiriami. To, kas neišskiriama, kitybė neredukuojama į paprastą „turinio" skirtį.

Tad einant nuo „aš" prie kito, nuo „aš" prie kito asmens, sutelktis nėra buvinių sintezė, konstituojanti tokį pasaulį, koks jis pasirodo re-prezentacijoje ar pažinimo nustatomame sinchronizavime. Tų, kurie „neišskiriami", kitybė neapeliuoja į

bendrą rūšį nei į re-prezentacijoje per atmintį ar istoriją sinchronizuotiną laiką. Tai visai kitokia negu sintezės sutelktis – artumas veidu į veidą ir socialumas. *Veidu į veidą* – kaip tik čia būtina veido samprata. Tai ne kokybinis duomuo, empiriškai prijungiamas prie išankstinės „aš“ ar psichikų, ar vidujybių, į visumą sudėtinų ir sudėtų turinių daugybės. Sambūrio reikalaujantis veidas čia nustato artumą, besiskiriantį nuo to, kurį valdo sintezė, „į“ pasaulį suvienijanti duotus dalykus ir „į“ visumą – dalis. Veidas reikalauja daug senesnio ir už pažinimą ar patirtį labiau išbudusio mąstymo. Žinoma, aš galiu patirti kitą žmogų kaip tik jame neišskirdamas jo neatskiriamos skirties. Tuo tarpu veidui ar veido išbudintas mąstymas – tai mąstymas, kurio reikalauja neredukuojama skirtis, mąstymas, kuris yra ne *ko*... mąstymas, bet iš pat pradžių mąstymas *kam*..., kuris nėra tematizavimas, kuris yra neabejingumas kitam[30], suardantis vienodos bei nejautrios pažįstančios sielos pusiausvyrą. Išbudimas, kuris neturi iš karto būti interpretuojamas kaip intencionalumas, kaip *noesis*, prilygstantis pilnai ar tuščiai savo *noemai* ir su ja vienalaikis. Kito žmogaus neredukuojama kitybė jo veide pakankamai stipri, kad „priešintųsi“ noetiniam-noeminiam sinchronizavimo sąryšiui ir kad reikštų esatyje ar re-prezentacijoje „nesilaikančią“ *neatmenamybę* bei *begalybę*. Neatmenamybę ir begalybę, netampančias imanencija, kurioje kitybė būtų vėl atiduota re-prezentacijai, net kai ši apribojama nesaties nostalgija ar bevaizdžiu simboliškumu. Žinoma, galiu savo patirtimi išbandyti kitą asmenį ir „stebėti“ jo veidą bei jo judesių išraišką kaip ženklų visumą, kurie man suteiktų žinių apie kito žmogaus sielos būsenas, analogiškas mano paties patiriamoms. Tai pažinimas per „aprezentaciją“[31] ir įsijautimą (*durch Ein-*

[30] Apie žodžių „skirtis“ [*différence*] ir „neabejingumas“ [*non-indifférence*] ryšį žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 red. past.

[31] *„apprésentation“* – žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 24 red. past.

fülung), laikantis Husserlio terminijos, nes jo „kito" filosofija ištikima idėjai, kad *bet kokia prasmė prasideda pažinime*. Tačiau šiai santykio su kitu asmeniu sampratai mes priekaištaujame ne tik dėl to, kad šis santykis su kitu asmeniu atkakliai mąstomas kaip netiesioginis pažinimas (be abejo, jis neprilyginamas jusliniam suvokimui, kur pažįstamas dalykas pateikiamas kaip „originalas"), bet ir dėl to, kad jis dar suvokiamas būtent kaip pažinimas; šiame pažinime, įgyjamame remiantis analogija tarp objektyviai duoto svetimo kūno laikysenos ir mano paties kūno laikysenos, suformuojama tik bendroji vidujybės ir „aš" idėja. Čia kaip tik trūksta nuo kito asmens neatskiriamos kitybės. Kitybės, neredukuojamos į tą, kuri pasiekiama į bendro pobūdžio idėją įdiegiant charakteringą ar specifinę skirtį; neredukuojamos į skirtingumą, sintezės garantuojamą suponuotame sinchronizuojamame laike, kuriame jis išsisklaido; neredukuojamos į kiekvienai reprezentacijai būtiną galutinį homogeniškumą. Šitaip kitas, idant sugrįžtų į pasaulio sąrangą, praranda savo radikalią ir neatskiriamą kitybę.

Tai, kas aprezentacijoje laikoma kito žmogaus paslaptimi, kaip tik yra išvirkščioji reikšties, besiskiriančios nuo pažinimo, pusė: išbudimas kito žmogaus tapatybei, kurią išskirti pažinimas nepajėgus, mąstymas, kuriame turi reikšmę artimojo artumas, į patirtį neredukuojamas bendravimas su kitu asmeniu, pirmojo atėjusiojo priartėjimas.

Šis kito artumas – tai veido reikštis (ją reikia patikslinti), ir veidas iš pat pradžių turi reikšmę anapus plastinių formų, kurios savo esatimi suvokime jį uždengia. Jis turi reikšmę iki bet kokios atskiros išraiškos ir esant bet kokiai atskirai išraiškai, kuri, jau būdama poza bei išlaikyta savitvarda, pridengia ir apsaugo; tai išraiškos kaip tokios nuogumas ir skurdumas, t. y. kraštutinė išstata, pats beginkliškumas. Kraštutinė išstata – iki bet kokio žmogiško nusitaikymo[32],

[32] *visée* – žr. *Įžangos žodžio* 6 red. past.

tarsi šūviui visai iš arti. Apgultojo ir persekiojamojo išdavimas – persekiojamo iki bet kokio persekiojimo ir bet kokių varytynių. *Stovėjimo* priešais veido tiesumas[33], užslėptas „trumpiausio atstumo tarp dviejų taškų" gimimas; išstatos tiesumas nematomai mirčiai. Išraiška, kuri gundo ir nukreipia pirmojo nusikaltimo prievartą; mirtinas prievartos tiesumas itin tiksliai nutaikomas į veido išraišką bei išstatą. Pirmasis žudikas galbūt nežino smūgio, kurį tuoj suduos, rezultato, tačiau prievartos nutaikymas jam padeda rasti liniją, pagal kurią mirtis nepanaikinamu tiesumu paveikia artimojo veidą, ir ši linija brėžiama kaip suduodamo smūgio bei užmušančios strėlės trajektorija. Mirtina prievarta, kurios *konkreti* reikšmė neredukuojama į neigimą – gryną sprendinio savybę ir kurios intencija (be abejo, anksčiau laiko) išsemiama per naikinimo idėją, kai pernelyg skubotai į regimumą, į fenomenalumą – į formos pasirodymą kokios nors visumos turinyje saulėtame ar šešėliuotame akiratyje – redukuojamas veido nuogumas ar beginklė išstata, jo kaip vienišos aukos apleistumas bei dėl jo mirtingumo sutrūkinėjančios formos.

Tačiau šis veido buvimas *priešais* savąja išraiška, savuoju mirtingumu mane šaukia[34], prašo, reikalauja, tarsi nematoma mirtis, kuriai save išstato kito asmens veidas – grynoji, tam tikru būdu nuo visumos atskirta kitybė – būtų mano reikalas. Tarsi ši kito asmens nežinoma kitybė, su kuria jis savo veido nuogumu jau susijęs, mane „liestų"[35] dar iki jos susidūrimo su manimi, iki buvimo mirtimi, kuri žvelgia[36] į mane patį. Kito žmogaus mirtis mane apkaltina ir užklausia, tarsi aš savo abejingumu

[33] Orig. *Visage dans sa droiture du* faire *face à...*

[34] „priešais" – *en face*; „mane šaukia" – *m'assigne*; apie šį žodį žr. str. *Dievas ir filosofija* 77 red. past.

[35] Čia Levinas atkreipia dėmesį į žodžio *regarder* daugiaprasmiškumą: 1) *regarder* „žiūrėti"; 2) *cela me regarde* – „tai mane liečia, su manimi susiję".

[36] *dévisage moi-même* – pažodžiui: „atima iš manęs mano paties veidą".

tapčiau šios kitam nematomos mirties, kuriai jis save išstato, bendrininku; tarsi dar iki tol, kol pats būsiu jai paaukotas, aš turėčiau atsakyti už šią kito mirtį ir nepalikti kito asmens vienatvei. Būtent šiuo mano atsakomybės šauksmu dėl mane šaukiančio, manęs prašančio, reikalaujančio veido, būtent šia užklausa kitas asmuo yra artimas.

Remdamiesi šiuo tiesumu, artėjančiu link veido skurdumo, nuogumo ir beginkliškumo, kadaise galėjome pasakyti, kad kito žmogaus veidas kartu yra ir mano pagunda užmušti, ir [įsakymas] „nežudyk“, kuris štai mane kaltina ar įtaria ir man draudžia, bet taip pat manęs prašo ir reikalauja. Tarsi aš čia galėčiau ką nors padaryti ir tarsi jau būčiau skolingas. Būtent remiantis kito žmogaus mirtingumu, o ne kokia nors prigimtimi ar lemtimi, kuri iš pat pradžių „mums, kitiems mirtingiesiems“, būtų bendra, mano neabejingumas kitam asmeniui turi neredukuojamą socialumo reikšmę ir nėra pajungtas mano būties-myriop pirmumui, kuria būtų pamatuotas bet koks autentiškumas, kaip to norima *Sein und Zeit*, kur *Eigentlichkeit*[37] – o juk man nieko nėra savesnio (*eigen*) už mirtį – atveria žmogiškumo ir jo tapatybės reikšmę.

Tai, kaip iš manęs reikalaujama, kaip esu užklausiamas, šaukiamas, ši atsakomybė už kito asmens mirtį yra tokiu laipsniu neredukuojama reikštis, kad būtent ją pasitelkiant turi būti suvokiama mirties prasmė anapus būties ir jos neigimo abstrakčios dialektikos, kuri, kaip paremta į neigimą ir į naikinimą redukuojama prievarta, pasmerkiama mirčiai. Mirtis įgyja reikšmę per neįmanomybės kitą asmenį palikti vienišą konkretybę, per tokio palikimo draudimą. Jos prasmė prasideda tarpžmogišku-

[37] Turimas omenyje Heideggerio veikalas *Būtis ir laikas*, kuriame aprašoma žmogaus egzistencija pasaulyje, remiantis jo mirtingumu, jo būtimi-myriop, kuri kaip tik tampa jo autentiškumo, savasties (*Eigentlichkeit*), tapatybės pagrindu.

me. Mirtis pirmapradiškai įgyja reikšmę per patį kito žmogaus artumą ar socialumą.

Būtent šioje vietoje spekuliatyvumas su jo iškeltomis, bet neišsprendžiamomis alternatyvomis nujaučia mirties *paslaptį*.

Atsakomybė už kitą žmogų, negalimybė palikti jį vieną mirties paslapčiai – tai visus *davimo* modalumus peržengiantis konkretus galutinės dovanos numirti už kitą asmenį priėmimas. Atsakomybė čia nėra šaltas juridinis reikalavimas. Tai visas meilės artimui – meilės be geismingumo sunkumas, kuriuo remiasi prigimtinė šio nuvalkioto žodžio reikšmė ir kurį suponuoja visos šio žodžio sublimacijos ar profanacijos literatūrinės formos.

4. Klausimas

Kito žmogaus veido išstata visai iš arti ir prašymas, kuris iš manęs reikalauja sutraukydamas plastiškas reiškinio formas, apleistumo pasyvumą konkrečiai pamatuoja mirties nematomumu ir kartu per šį mirtingumą įvykdoma prievarta, veidui stovint priešais. Mirties nematomumas arba jos paslaptis – niekada neišsprendžiama alternatyva tarp būti ir nebūti. Negana to, alternatyva tarp šios alternatyvos ir kito „nario“ – pašalinto ir neapmąstomo trečiojo[38], kaip tik per kurį mirties nežinomybė nežinoma kitaip negu patirties nežinomybė, nes ji pašalinama iš sąrangos, kur vyksta pažinimo ir nepažinimo žaismas, ji pašalinama iš ontologijos. Užslėptas pačios klausimo problematikos gimimas remiantis prašymu, kuris kyla iš kito asmens veido ir kuris nėra nei paprastas pažinimo trūkumas, nei koks nors tikėjimo tezės tikrumo modalumas. Problematika, reiškianti natūralios, naivios ontologinės buvinio tapatybės pozicijos sudrebinimą, *conatus* – buvinio neproblemiško tvarumo ir tvermės būtyje inversiją. Su-

[38] Šios vietos miglotumas nuskaidrėja šio str. 5 skyriaus pabaigoje (žr. taip pat šio str. 50 red. past.).

drebinimą ir inversiją, dėl kurių *„aš“* prasiskverbia po būtybės tapatybe, ir aš nuo šiol galiu kalbėti apie *manęs* sudrebinimą, apie *manęs conatus*, apie *manęs* tvarumą būtyje, apie *manęs* užklausą, kaip kalbu apie *manęs įdėjimą į pasaulį*[39]. Įėjimas į nerimą-dėl-kito-žmogaus-mirties – tai pabudimas „pirmojo asmens“ būtybėje. Savo kilme [klausimo] problemiškumas turi mano išbudimo atsakomybei už kitą asmenį, mano paties egzistavimo išblaivėjimo pavidalą.

Iš tiesų tai užklausa per veido, kuris iš manęs reikalauja, prašymą. Klausimas, kai aš savęs klausinėdamas nepradedu pasakymo, turinčio teorišką teiginio modalumą, bet toks klausimas, kai aš esu pajungiamas atsakomybei už kito žmogaus mirtingumą ir konkrečiai, kito asmens mirties akivaizdoje, tarsi prarandu savo būties nekaltybę. Užklausa kito mirties akivaizdoje – tai tarsi sąžinės priekaištas ar bent jau tarsi graužatis dėl egzistavimo. Ar mano egzistavimas rimtyje[40] su manojo *conatus* švaria sąžine neprilygsta leidimui mirti kitam žmogui? „Aš“, kaip žinančios „už ko laikytis“ būtybės, kaip kokios nors giminės (tegul ir žmonių giminės) individo ramų dalyvavimą būties visuotinybėje sudaužantis „aš“, turi reikšmę kaip pats klausimo problemiškumas. Jis turi šią reikšmę anapus tapataus dalyko dvilypumo, kai tapatus dalykas savo nesąlygiškos ir autonomiškos tapatybės apogėjuje save vadina *aš*, bet taip pat gali prisipažinti esąs „nepakenčiamas aš“[41]. „Aš“ – tai pati būtybės būties krizė,

[39] Dvejopu „aš“ – *moi* ir *je* (apie šių įvardžių skirtumą žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.) – šioje vietoje, atrodo, siekiama parodyti, kaip per *moi* „aš“ iš veiksmo subjekto (kaip *je*) virsta veiksmo objektu ir atitinkamai iš subjekto kilmininko virsta objekto kilmininku (pvz., ne „mano“ ar „manasis sudrebinimas“, t. y. ne „mano atliekamas sudrebinimas“, bet „manęs sudrebinimas“).
„užklausa“ – *mise en question*, „įdėjimas į pasaulį“ – *mise au monde*.

[40] *...dans sa quiétude* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 69 red. past.

[41] *„le moi est haïssable“* – Pascalio citata: „Žmogaus *aš* yra nepakenčiamas“ (455) (Pascal B., *Mintys*, Vilnius: Aidai, 1997).

bet ne dėl to, kad šio veiksmažodžio[42] prasmė turėtų būti suprasta pagal jos semantinį turinį ir juo apeliuotų į ontologiją, o dėl to, kad „aš" jau klausia savęs: ar pateisinama mano būtis? Nešvari sąžinė, kuri dar neparemta kokiu nors įstatymu. Kitaip sakant, mąstymas, besiremiantis neišvengiamu savęs „inscenizavimu"[43] fenomene (ar fenomenų pertrūkyje), konkrečiai kalbant, ši nešvari sąžinė, ši užklausa mane pasiekia iš kito asmens veido, savo mirtingumu išraunančio mane iš tvirtos dirvos, kur aš kaip paprastas individas naiviai, natūraliai įsitaisau ir atkakliai laikausi savo padėtyje[44]. Tai klausimas, kuris nelaukia teorinio atsakymo „informacijos" pavidalu. Klausimas, senesnis už tą, kuris veda į atsakymą, o nuo čia galbūt ir į naujus klausimus, senesnius už garsiuosius klausimus, pasak Wittgensteino, turinčius prasmę tik ten, kur įmanomi atsakymai, tarsi kito žmogaus mirtis nekeltų klausimo. Klausimas, kito mirtimi apeliuojantis į atsakomybę, kuri nėra praktinė kraštutinė priemonė, galinti nuraminti pažinimą, kuriam nepavyksta atitikti būties. Atsakomybė yra ne pažinimo, supratimo, pagavos ir paėmimo[45] stoka, bet savo socialumu į pažinimą neredukuojamas etinis artumas.

[42] Turimas omenyje veiksmažodinis daiktavardis „būtis".

[43] Plg. „...naujaisiais amžiais atsiradusi priešstata, kurios reikšmę geriausiai išreiškia žodis *repraesentatio*. Priešstatyti šiuo atveju reiškia tai, kas yra, perkelti prieš save kaip stovintį priešais, priversti esinį sueiti į šitokį ryšį kaip viską lemiančią sritį. Ten, kur atsitinka toks dalykas, žmogus prieš save pastato esiniją kaip vaizdą. Tačiau kai žmogus pastato vaizdą, jis pats išeina į sceną, t. y. į atvirą visiems viešai išstatytų esinių sritį. Tuo būdu žmogus pats save padaro scena, kurioje nuo to laiko esinys privalo prieš-statyti, prezentuoti save, t. y. būti vaizdu. Žmogus tampa esinio, suvokto objektiškai, reprezentantu" (Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 149).

[44] *je me pose et persévère dans ma position* – plg. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 50 red. past.

[45] „...*la privation du savoir, de la compréhension, de la saisie et de la prise*" – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 29 ir 49 red. past.

5. *Su-Dievu*[46]

Kitam pašvęstas Tas Pats, etinis mąstymas, socialumas – tai artumas ar broliškumas, bet ne sintezė. Atsakomybė už kitą asmenį, už pirmąjį atėjusįjį su savo veido nuogumu. Atsakomybė anapus to, ką aš galiu ar ko negaliu padaryti kito asmens ir viso to, kas galės ar negalės būti mano reikalas, atžvilgiu, tarsi aš būčiau pašvęstas kitam dar iki tol, kol buvau pasišventęs pačiam sau. Autentiškumo ribose, kuris pamatuojamas kaip tik ne tuo, kas man sava – *Eigentlichkeit*, ne tuo, kas mane jau palietė, bet tuo, kas kitybės atžvilgiu visiškai neatlyginama. Atsakomybė be kaltės, kai aš vis dėlto esu išstatytas kaltinimui, kurio negalėtų panaikinti alibi ar nebendraamžiškumas, tarsi šie dalykai kaip tik nustatytų kaltinimą. Iki manosios laisvės, iki bet kokios pradžios manyje, iki bet kokios esamybės esanti atsakomybė. *Iki*, tačiau kokioje praeityje? Anaiptol ne prieš tai buvusiame aktualiame laike, kur aš būčiau sudaręs sutartį dėl kai kurių įsipareigojimų. Tokiu atveju mano atsakomybė už pirmąjį atėjusįjį sugrąžintų prie sąlyčio, prie bendraamžiškumo. Kitas asmuo nebebūtų „dabar“[47], kai aš atsakau už jį, pirmąjį atėjusįjį, bet būtų senas pažįstamas. Atsakomybė už artimą yra iki mano laisvės neatmenamoje, nereprezentuojamoje praeityje, kuri niekada nebuvo esanti, atsakomybė yra senesnė už bet kokią „ko nors“ sąmonę. Aš esu įtrauktas į atsakomybę už kitą pagal vienintelę schemą, brėžiamą sukurtos būtybės, atsakančios į Pradžios *fiat*[48], girdinčios žodį dar iki jo buvimo pasauliu ir pasaulyje.

Radikali laiko diachronija, besipriešinanti prisiminimo ir anticipacijos sinchronizavimui, re-prezentacijos modusams – tai

[46] *A-Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

[47] *maintenant* – galima versti ir „laikantis ranką“. Žr. šio str. 16 red. past.

[48] „tebūnie“ (lot.). Turima omenyje Senajame Testamente (*Pradžios knygoje*) aprašoma pasaulio pradžia, sukūrimas.

mąstymo šuolis, kuris nėra turinio aprėpimas, kuris yra mąstymas „dėl“, kuris neredukuojamas į tematizavimą, į pažinimą, atitinkantį „ko nors“ sąmonės būtį.

Tačiau įsipareigojimas iš šios neatmenamybės „tolimo kadaise“ kito žmogaus veide man vėl iškyla kaip įsakymas ir prašymas, kaip priesakas „svetimą mylinčio“[49] Dievo, nematomo, netematizuojamo Dievo, kuris išreiškiamas šiame veide ir kurį liudija mano atsakomybė už kitą asmenį, nenurodanti į išankstinį suvokimą. Nematomas Dievas, kurio joks santykis negali prijungti, nes jis nėra kokio nors santykio, kad ir intencionalaus, narys, nes jis kaip tik yra ne riba[50], o Begalybė. Begalybė, kuriai esu pašvęstas neintencionaliu mąstymu, ir šio pasišventimo negalėtų išreikšti joks mūsų kalbos linksnis, net šiuo atveju naudojamas naudininkas[51]. Su-Dievu, kurio diachroninis laikas yra vienintelis raktas – pasišventimas ir kartu transcendencija. Vargu ar Hegelio „blogosios begalybės“ samprata negalėtų būti peržiūrėta.

6. *Žmogiškumo prasmė*

Tad kito žmogaus artumas per atsakomybę už jį turi visai kitą reikšmę negu ta, kurią čia galėtų išvesti „aprezentacija“ kaip

[49] Žr. *Įžangos žodžio* 21 red. past.

[50] Čia Levinas panaudoja visą žodžio *terme* reikšminį spektrą: 1) „riba“; 2) „pabaiga, galas“; 3) „narys“.

[51] *„...dont aucune préposition de notre langue – pas même le* à *auquel nous recourons – ne saurait traduire la dévotion“.* – Visiškai neišverčiama vieta, nes Levinas remiasi prancūzų kalbos gramatika, šiuo atveju visiškai besiskiriančia nuo lietuvių. Lietuvių kalboje nėra prielinksnio, kuris tiksliai atitiktų prancūziškąjį *à*, dažnai reikalaujantį naudininko linksnio (pvz., *voué à* – „pašvęstas kam“...; plg. *à Dieu* – „sudieu“, „su Diev(u)“, arba „Dievui“). Tad verčiant pasirinktas šiam prielinksniui artimas lietuvių kalbos naudininkas (datyvas). Plg. panašią vietą str. *Dievas ir filosofija* p. 197 ir 98 red. past.

pažinimas, ir visai kitą reikšmę negu ta, kurią turi vidinė kiekvieno re-prezentacija kiekvienam. Nėra tikra, kad galutinė ir tikroji žmogaus prasmė – tai jo išstata kitam asmeniui ar sau pačiam, kad ji glūdi apraiškoje ar raiškoje, kad ji yra atskleistoje tiesoje ar pažinimo noezėje. Ar tikrai žmogus turi prasmę tik ten, kur jis gali *būti*, tik ten, kur jis gali *pasirodyti*? Ar nesama šios prasmės būtent pirmojo atėjusiojo veide, jo kaip kito asmens keistume (arba, jei taip galima sakyti, svetimume[52]) tokiu mastu, kad būtent su šiuo keistumu susijęs jo kreipimasis į mane arba jo man uždėta atsakomybė? Ar šis uždėjimas[53] man, šis mano daliai tenkantis svetimasis nėra būdas, kuriuo „įžengia į sceną“, kuriuo į mano mąstymą ateina[54] koks nors svetimą mylintis dievas, kuris mane užklausia savo prašymu ir kurį liudija manojo „štai aš“[55]?

Šio kito [asmens] diachroninio keistumo reikštis per mano atsakomybę už jį, šios jokios bendros giminės neturinčios „skirties tarp neišskiriamųjų“ (tarp manęs ir kito), reikštis sutampa su mano neabejingumu kitam. Ar pati veido, pirmapradžio kalbėjimo reikštis nėra tai, kas manęs prašo ir nuolat manęs klausia, ir kas išbudina mane arba sužadina mano atsakymą ar mano atsakomybę? Iki bet kokio pažinimo, kurį galėčiau turėti iš savęs paties, iki bet kokios mano refleksyvios savi-esaties ir už mano tvermės būtyje bei rymojimo savyje pačiame ribų, – ar tai

[52] Prancūzų kalboje būdvardžiai *étrange* [„keistas, neįprastas“] ir *étranger* [„svetimšalis, svetimas“] yra bendrašakniai. Levinas čia vartoja iš jų padarytus būdvardinius daiktavardžius: *l'étrangeté* [„keistumas“] ir *l'étrangèreté* [„svetimumas“].

[53] *imposition* – daugiareikšmis žodis: 1) „rankų uždėjimas“ laiminant; 2) „mokesčių uždėjimas“. Kartu tai priešpriešа tam, ką Levinas vadina tradicinio pažintinio subjekto užimama padėtimi, įsitvirtinimu ant savo tapatybės pagrindo [*position*]. Plg. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 53 red. past.

[54] *me vient à l'idée* – žr. *Pratarmės* 1 red. past.

[55] *„me voici“* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

nėra žmogiškosios psichikos didžiojo išblaivėjimo *būtis-dėl-kito*, su-Dievu, nutraukiantis ryšius su Heideggerio *Jemeinigkeit*[56]?

Šiais klausimais bei tariamąja nuosaka anaiptol nenorima atnaujinti didžiąją psichoanalizės tezę, pagal kurią psichoanalitikas kitame žmoguje teisingiau mato tai, ko šis nemato savo spontaniškoje ir reflektuojančioje sąmonėje. Šiuo atveju nekalbama nei apie matymą, nei apie pažinimą. Čia klausiama, ar žmogaus žmogiškumas apibrėžiamas vien tuo, kad žmogus *yra*, ar kaip tik *manęs prašančiame*[57] veide neįgauna prasmės kitokia, daug senesnė už ontologinę reikštis, ir ar ji nepažadina kitokiam mąstymui negu pažinimas, kuris galbūt tėra pats „Aš" švarios sąžinės pulsavimas. Žmogiškumo prasmė nepamatuojama esatimi, nors tai būtų ir žmogaus savi-esatis. Artumo reikšmė peržengia ontologines ribas, žmogiškąją *esmę* ir pasaulį. Ji įgyja reikšmę per transcendenciją ir per manyje esantį su-Dievu, kuris yra „aš" užklausa. Veidas reiškia per savo skurdumą, per bet kokį klausinėjimo nepatvarumą, per bet kokį mirtingumo atsitiktinumą.

Tai, kad Apreiškimas yra meilė kitam žmogui, tai, kad su-Dievu transcendencija, atskirta atskyrimu, už kurio neatstatoma jokia atskirtiems nariams bendra rūšis ir net jokia tuščia, į visumą juos galinti aprėpti forma, ir tai, kad ryšys su Absoliutu ar su Begalybe reiškia etiškai, t. y. per kito žmogaus, svetimo ir galbūt nuogo, skurdaus ir negeidžiamo, *artumą*, taip pat per manęs prašantį jo *veidą*[58], nepaneigiamai į mane atgręžtą ir mane užklausiantį veidą, – visa tai neturi būti laikoma „nauju Dievo

[56] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 23 red. past.

[57] *me demande* – žr. *Įžangos žodžio* 18 red. past.

[58] Tiek vienu, tiek kitu atveju išryškintas vietos prielinksnis: „...dans *la proximité* <...> dans *son visage*". Verčiant į lietuvių kalbą, dėl mūsų gramatikos tendencijų vietininko linksnio čia atsisakyta.

egzistencijos įrodymu". Pastaroji problema veikiausiai turi prasmę tik pasaulio viduje. Visa tai tik aprašo aplinkybes, kurioms esant pati žodžio „Dievas" prasmė ateina į mąstymą ir ateina dar valdingiau negu kokia nors esatis. Tai aprašo tokias aplinkybes, kurioms esant šis žodis nereiškia nei būties, nei tvermės būtyje, nei jokio užpasaulio[59] – visiškai jokio pasaulio! – ir kaip tik esant šioms aiškioms aplinkybėms, šie neigimai anaiptol nevirsta negatyviąja teologija.

7. Teisė būti

Veidas už raiškos ir intuityvaus atsiskleidimo ribų. Veidas kaip su-Dievu – užslėptas prasmės gimimas. Iš pažiūros negatyvus su-Dievu ar reikšmės pasakymas apibrėžiamas ar konkretizuojamas kaip atsakomybė už artimą, už kitą žmogų, už svetimą, ir šiai atsakomybei griežtai ontologinėje dalykų sąrangoje – kokio nors dalyko, kokybės, kiekybės bei priežastingumo sąrangoje – niekas neįpareigoja. Kitaip negu būti(s) sistema. Atjauta ir simpatija, į kurias kaip į būties natūralios tvarkos elementus norėtųsi redukuoti atsakomybę už artimą, jau yra pavaldžios su-Dievu sistemai. Reikšmė, su-Dievu, būtis-dėl-kito – visiškai konkretūs per artimojo artumą – nėra kokia nors žiūros, tuščio intencionalumo, gryno siekio stoka. Tai transcendencija, kuri galbūt tik ir įgalina bet kokią intuiciją, bet kokį intencionalumą ir bet kokį siekį.

Tai, kas ir toliau vadinama „aš tapatybė", nėra pirmapradiškas būtybės tapatybės patvirtinimas jo kaip „kokio nors dalyko" ribose, nėra šios į „ko nors" rangą pakylančio „kokio nors dalyko"[60] tapatybės išaukštinimas ar jos „kainos" pakėlimas. Tai tarpusa-

[59] *arrière-monde* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 41 red. past.
[60] *„quelque chose" s'élevant au rang d'un „quelqu'un"* – *quelque chose* taikoma tik negyviems daiktams, *quelqu'un* – tik gyvoms būtybėms.

vio nesukeičiamumas, vienatinumas, nepakeičiamas etosas, kuris neišskiriamas ir negali būti individualizuojamas nei kokiu nors atributu, nei kokia nors „stoka", atliekančia specifinės skirties vaidmenį. Nepakeičiamas etosas, kylantis iš šios atsakomybės; ši „aš" ar „paties sau" tapatybė reiškia su atsakomybe susijusią nepraeinančią savybę, ji [tapatybė] priklauso nuo „aš" etikos, tad ir nuo jo išrinktumo. Išbudimas tikrai žmogiškai psichinei veiklai, klausinėjimui, kuris atsakomybės užnugaryje ir kaip jos galutinė motyvacija yra klausimas apie teisę būti. Psichinė veikla, ne atskleista sprogus jos tvermei būtyje, – kad ir kokia nepatvari ar užtikrinta ji būtų šios būties mirtingumo bei baigtinumo dėka, – bet paveikta dėl savo svyravimo bei nekaltybės, ir galbūt dėl savo nepateisinamumo gėdos, kurios jokia savybė negali nei pridengti, nei įsiausti, nei laikinai priglobti kaip savo ypatingumu išsiskiriančio personažo. Psichinė veikla – nuoga ieškodama tapatybės, kurią gali surasti tik per nuolatinę atsakomybę. Nuo struktūrų turi būti atskirta padėtis ar buvimas be padėties[61], reiškiantys ontologinį esaties nepatvarumą, mirtingumą ir baugulį. Reikia išlikti dėmesingam kitokiam negu ontologinis prasmės veiksmui, per kurį užklausiama pati teisė būti. „Švari sąžinė", ikirefleksinio „aš" apmąstymuose pasiekianti garsiąją savimonę[62] – tai jau per atsakomybę išbudinto „aš" („aš" kaip *būties-dėl-kito*, „nešvarios sąžinės" „aš") grįžimas į savo ontologinį „integralumą", į savo tvermę būtyje, į savo sveikumą.

8. *Pavaldumas ir pirmgimystė*

Tačiau, tiesą sakant, jau net dabar, kalbant apie ikirefleksinį „aš", apie nesąvokinį „aš", prieš kito asmens veidą susirūpinusį

[61] *condition ou incondition* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 16 red. past.
[62] *La „bonne conscience", allant <...> jusqu'à la fameuse conscience de soi* – žr. šio str. 6 red. past.

savo teise būti, šis „aš" čia pat prisiima *„aš" sąvokos* vaidmenį, „nešvarios sąžinės" „aš" vaidmenį, jis pačiame dabartinio kalbėjimo tematizavime yra apsisaugojęs *„aš" sąvoka*. Jis yra apsisaugojęs, bet kartu dėl sąvokos visuotinumo pamiršęs pirmąjį asmenį, atsidavusį kitiems, nepalyginamą su kitais ir tokį, kuris kaip tik nėra kokios nors rūšies individas. Štai *Aš*[63] sąvokiniu bešališkumu kaip grynas rūšinis individas su kitais „aš" sudaro tobulą simetriją ir abipusiškumą. Jis lygus, bet jau nebėra visų kitų brolis. Šiuo atžvilgiu reikia atsisakyti to, kas pasakyta, grįžti prie savo kalbėjimo ir iš naujo pažadinti save Dievui – ikirefleksiniam „aš", kito asmens broliui, iš pat pradžių savuoju broliškumu atsakingam už kitą asmenį, neabejingam kito mirtingumui, apkaltintam dėl visko, bet be kaltės, kurią jis galėtų prisiminti, ir dar iki bet kokio apsisprendimo, iki bet kokio laisvo veiksmo atlikimo ir atitinkamai dar iki kokios nors padarytos klaidos, dėl kurios kiltų ši atsakomybė – įkaito atsakomybė, virstanti kito žmogaus pakeitimu. *Išpažinimų* X knygoje šv. Augustinas supriešina *veritas lucens* ir *veritas redarguens*[64] – apkaltinančią, arba užklausiančią, tiesą. Tai posakis, puikiai tinkantis tiesos, kaip išbudimo dvasiai ar psichinei veiklai, sampratai. Ikirefleksinis „aš" *„paties"* pasyvumo pavidalu[65]; būtent per „patį", per užklaustą „aš" tik ir suvokiamas šis už bet kokį pasyvumą pasyvesnis pasyvumas, pasyvesnis už tą, kuris pasaulyje lieka kaip kokio nors veiksmo priešybė, besipriešinanti, bent kaip materialumas, gerai žinomo pasyviojo pasipriešinimo būdu.

Įkaito atsakomybė, virstanti net kito žmogaus pakeitimu – tai begalinis pavaldumas. Mažų mažiausiai ši atsakomybė, visa-

[63] *la voici* un Moi – nežymimasis artikelis *un* nurodo, jog šis „Aš" [*Moi*] yra vienas tarp kitų tokių pat „aš".

[64] „šviečianti tiesa" ir „neteisybę atskleidžianti tiesa" (lot.).

[65] *Moi dans la passivité de* soi... – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 22 red. past.

da išankstinė ar anarchiška, t. y. kylanti ne iš esamybės, yra matas ar būdas, ar sistema neatmenamos laisvės, senesnės už būtį, sprendimus bei veiksmus. Žmogiškumas manyje, t. y. žmogiškumas kaip „aš" savajame su-Dievu, nepaisant jo baigtinumo ontologinio atsitiktinumo ir jo mirtingumo mįslės, per šią laisvę reiškia pirmgimystę ir išrinktojo vienatinumą dėl nuolatinės atsakomybės. Tai ir yra „aš" vienatinumas. Pirmgimystė (2) ir išrinktumas, identifikavimo bei tobulumo tapatybė ir pirmenybė neredukuojamos į tas, kurios gali pažymėti ar konstituoti buvinius pasaulio sutvarkyme, o asmenis – kaip personažus pagal jų socialinėje istorijos scenoje, t. y. refleksijos veidrodyje arba savimonėje, atliekamus vaidmenis. Aš turiu atsakyti už kitų mirtį dar iki *turėjimo būti*[66]. Tai anaiptol nėra sąmonei nutinkantis nuotykis, kuris iš pat pradžių ir iš karto būtų pažinimas bei reprezentacija, išlaikant jos būties-myriop didvyriškumo garantavimą, kai sąmonė save patvirtina kaip skaidrumą ir kaip *iki galo* mąstantį mąstymą. Tai ne autochtonija būtyje, ne nuotykis, nutinkantis sąmonei, kuri net savo baigtinume dar ar jau yra švari sąžinė, nekelianti klausimo dėl savo teisės būti ir nuo šiol bijanti ar didvyriškai nusiteikusi dėl savojo baigtinumo nepatvarumo. Nešvari sąžinė – tai „nestabilumas", besiskiriantis nuo to, kuriam gręsia mirtis ir kančia, laikomos bet kokios pražūties šaltiniais.

Klausimas apie mano teisę būti jau yra mano atsakomybė už kito asmens mirtį, beatodairiškai pertraukianti mano naivios tvermės spontaniškumą. Galų gale teisė būti ir šios teisės teisėtumas nurodo ne į visuotinių įstatymo taisyklių abstraktumą, bet, kaip pats įstatymas ir teisingumas, į *būtį-dėl-kito*, pasireiškiančią mano neabejingumu mirčiai, kuriai išstatomas pats kito asmens veido tiesumas (3). Nesvarbu, ar jis į mane žiūri,

[66] *avant d'*avoir-à-être – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* II dalį.

ar ne, – jis mane liečia[67]. Klausimas apie mano teisę būti neatsiejamas nuo manyje esančios būties-dėl-kito, jis toks pat senas, kaip ir ši būtis-dėl-kito. Klausimas prieš prigimtį, prieš prigimties natūralumą. Tačiau tai prasmės klausimas *par excellence* šiapus ar anapus visų prasmės žaismų, kuriuos aptinkame, žodžiams nurodant vieniems į kitus, kai maloniai leidžiame laiką rašydami. Būties prasmės klausimas – ne šio įstabaus veiksmažodžio [„būti"] supratimo ontologiškumas, bet būties teisingumo etiškumas. *Manęs* klausiantis grynasis klausimas, kai mąstymas prieš prigimtį išbunda nuolatinei savo atsakomybei, savo neatskiriamai tapatybei, sau pačiam. Klausimas *par excellence*, arba pirmasis klausimas – ne klausimas „kodėl yra veikiau būtis, o ne niekas?"[68], bet klausimas „ar aš turiu teisę į būtį?". Klausimas, kuris neatsigręžia į jokį natūralų tikslingumą, bet kuris vis atsikartoja keistuose žmonių pokalbiuose apie gyvenimo prasmę, kai gyvenimas išbunda žmogiškumui. Tai didžiąją laiko dalį išstumtas klausimas ir kylantis kraštutinę akimirką to, kas kartais lengvabūdiškai vadinama liga (4).

(1) ...*die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill* [...intencionalumo klausiama, ko jis iš tiesų nori pasiekti] (*Formale und transzendentale Logik*, p. 9).

(2) Tikinčiųjų tėvas Abraomas *Pradžios knygoje* (19,23–32) gynė Sodomą, kiekvienam primindamas, kad jis yra „dulkė ir pelenas". Viename Talmudo pasakojimų (Sota) primenama, kad „krikšto vanduo", anot *Skaičių knygos* (19), apvalantis nuo nešvarumų, atsiradusių dėl sąlyčio su mirusiuoju ar buvimo šalia jo, yra vanduo, į kurį pagal ritualą primaišyta sudegintos „rudos karvės" pelenų. Taigi apvalymo ritualas nurodo į Abraomo ginamąją kalbą. Abraomo žmogiškumas stipresnis už jo mirtį. Abraomas nebūtų suglumęs dėl savo

[67] *„qu'il me regarde ou non, il 'me regarde'."* – žr. šio str. 35 red. past.

[68] Leibnizo keliamas klausimas, apie kurį kalba Heideggeris straipsnyje *Kas yra metafizika* (žr. Heidegeris M., *Rinktiniai raštai*, p. 111.).

paties mirtingumo, kurį priminė, maldoje gindamas kitą žmogų nuo mirties.

(3) Apie perėjimą nuo „būties-dėl-kito“ prie teisingumo bešališkumo žr. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p. 205.

(4) Čia vietoj biblinio pasakojimo priminsiu knygas, atrodo, sudarančias šiuolaikinio literatūrinio pasaulio „bibliją“, – tai Kafkos kūryba. Jo kūryboje anapus žmones klaidinančių ir išskiriančių Valdžios, Hierarchijos ir Administracijos labirintų bei aklavіečių iškyla pačios žmogiškos tapatybės, kuri užklausiama kaltinant ją be kaltės, problema, jos teisės į būtį ir paties būties nuotykio nutikimo nekaltybės problema.

NEŠVARI SĄŽINĖ[1] IR NEPERMALDAUJAMUMAS*

„Aš"[2] – atsakingas už kitą asmenį, „aš" be manęs[3] – tai pats trapumas, be perstojo užklausiamas kaip aš – be tapatybės, atsakingas už tą, kuriam negali duoti atsakymo, atsakantis į tai, kas nėra klausimas – su kitu asmeniu susijęs, tačiau jo atsakymo nelaukiąs klausimas. Kitas neatsako.

Maurice BLANCHOT. *L'Écriture du désastre*, p. 183.

1. Remiantis *intencionalumu,* sąmonė suvokiama kaip valingumo modalumas. Taip manyti skatina žodis *intencija*, ir taip įteisinamas intencionalios sąmonės vienovėms priskiriamų *aktų* pavadinimas. Kita vertus, intencionali sąmonės struktūra apibūdinama per reprezentaciją[4]. Ji esanti bet kokios sąmonės – tiek teorinės, tiek neteorinės – pagrindas. Ši Brentano tezė lieka teisinga ir Husserliui, nepaisant visų vėlesnių patikslinimų bei visų atsargumų, kuriais jis objektyvuojančių aktų sampratoje apipynė reprezentaciją. Sąmonė implikuoja esatį, pastatymą-priešais-save, t. y. pasauliškumą, duotumą. Išstatą pagavai, paėmimui, supratimui, pasisavinimui[5]. Tad ar intencionali sąmonė

* Spausdinta leidinyje *Exercices de la Patience*, Nr. 2.

[1] *mauvaise conscience* – idioma, reiškianti „nešvari, negryna sąžinė", pažodžiui: „bloga sąmonė". Levinas akivaizdžiai naudojasi šios idiomos daugiareikšmiškumu. Verčiant pasirinkta viena arba kita reikšmė, priklausomai nuo konteksto.

[2] *Le moi* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

[3] *moi sans moi* – šia paradoksalia tautologine forma norima kalbėti apie „aš" be tapatybės, apie tokį „aš", kuris nesutampa su tapatybę nuolat tvirtinančiu ar joje įsitvirtinančiu pamatiniu „aš".

[4] *représentation* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 2 red. past.

[5] *...à la saisie, à la prise, à la compréhension, à l'appropriation* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 29 ir 49 red. past.

nėra aplinkkelis, kurio pagalba konkrečiai vyksta tvermė-būtyje, aktyvus scenos[6] užvaldymas, kurioje skleidžiasi, susitelkia ir reiškiasi buvinių būtis? Sąmonė kaip pats nesiliaujančios *esse*[7] pastangos, nukreiptos į tą patį *esse* scenarijų, kone tautologinis *conatus*[8] veikimas, į *conatus* redukuojant formalią šio privilegijuoto veiksmažodžio[9], lengvabūdiškai vadinamo pagalbiniu, reikšmę.

Tačiau į pasaulį ir į objektus *nukreipta* ir kaip intencionalumas struktūruota sąmonė kartu *netiesiogiai*, tarsi dar papildomai yra savęs pačios sąmonė – pasaulį bei objektus sau reprezentuojančio aktyvaus „aš" sąmonė, kaip ir pačių savo reprezentacijos aktų sąmonė, mentalinės veiklos sąmonė. O netiesioginė sąmonė – netarpiška, bet be intencionalaus, implicitinio ir kiekvieną aktą tiesiog lydinčio siekio. Neintencionalumas skirtinas nuo vidinio suvokimo, kuriuo jis galėtų virsti. Pastarasis, kaip reflektuojanti sąmonė, *objektu laiko* „aš", jo būsenas bei jo mentalinius aktus. Ši reflektuojanti sąmonė nukreipta į pasaulį ir ieško išgelbėjimo nuo savo intencionalaus tiesumo neišvengiamo naivumo, užmirštančio netiesioginį neintencionalumo ir jo akiračių išgyvenimą, užmirštančio tai, kas lydi intencinį išgyvenimą.

Dabar filosofijoje mes priversti – galbūt pernelyg skubotai – traktuoti šį išgyvenimą kaip dar neišskleistą[10] pažinimą ar kaip dar neaiškų reprezentavimą, kurį visiškai nušvies refleksija. Miglotas tematizuoto pasaulio kontekstas, kurį refleksija, intencionali sąmonė, pavers aiškiomis ir ryškiomis duotybėmis, panašiomis į tas, kurios esatyje pateikia patį jusliškai suvoktą pasaulį.

[6] Žr. str. *Pastabos apie prasmę* 43 red. past.
[7] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 5 red. past.
[8] Žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 30 red. past.
[9] Turimas omenyje veiksmažodis „būti".
[10] *non-explicité* – plg. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 11 red. past.

Vis dėlto nedraudžiama paklausti, ar savimone laikomos reflektuojančios sąmonės požiūriu neintencionalumas (intencionalumą lydintis išgyvenimas) išlaiko ir pateikia tikrąją savo prasmę. Tradiciškai į introspekciją nukreipta kritika visada įtarė, kad vadinamoji spontaniška sąmonė pasikeičia dėl tiriančio ir tematizuojančio, objektyvuojančio ir nediskretaus refleksijos žvilgsnio, tarsi tai būtų tam tikros jos paslapties išprievartavimas ir nepripažinimas. Visada neigta ir visada atgimstanti kritika.

Tad kas gi vyksta šioje nereflektuojančioje sąmonėje, kuri laikoma tik ikirefleksine ir kuri implicitiškai lydi intencionalią sąmonę, intencionaliai siekiančią savęs pačios, tarsi mąstantis „aš" reikštųsi pasaulyje ir jam priklausytų? Ką ir kaip pozityviai gali reikšti šis tariamas neaiškumas, ši implikacija? Ar ne laikas atskirti atskirybės *apsupimą* sąvoka, suponuojamo dalyko *numanomumą* sąvokoje, galimo dalyko *potencialumą* akiratyje nuo neintencionalumo *intymumo* ikirefleksinėje sąmonėje?

2. Ar, tiesą sakant, ikirefleksinės savimonės „pažinimas" *žino*? Neaiški, implicitinė sąmonė, ankstesnė už bet kokią intenciją, arba atsisakanti bet kokios intencijos, ši sąmonė yra ne aktas, bet grynas pasyvumas. Ne tik dėl to, kad savąja būtimi-nepasirenkama-būti arba dėl savo nuopuolio į susipynusias galimybes, kurios jau realizuotos jų dar net neprisiėmus, kaip Heideggerio *Geworfenheit*[11]. „Sąmonė", užuot reiškusi savižiną, yra

[11] „įmestis" (vok.) – „Pasaulis yra tai, ką „subjektas" tam tikra prasme, remdamasis savo vidujybe, „projektuoja į išorę". Tačiau kokiu mastu čia teisėtas kalbėjimas apie vidujybę ir išorybę? Ką reiškia šis „projektavimas"? Aišku, ne tai, kad pasaulis yra mano paties dalis, kaip manyje, tarsi kokiame nors daikte, esantis-tveriantis elementas, ir ne tai, kad aš projektuoju pasaulį už šio daikto-subjekto, idant šitaip suvokčiau visus kitus daiktus, bet šis „projektavimas" reiškia tai, kad čia-būtis kaip tokia jau yra įmesta [*projektiert*]. Tiek, kiek ji egzistuoja – tuo pat metu kaip ir jos būtis – pasaulis čia-būčiai atsiveria kaip pro-jektas [*ist ihm vorgeworfen*]. Be kitų dalykų, egzistuoti reiškia priešais save projektuoti pasaulį taip, kad kartu su šio projekto [*Vorwurf*] įmestimi [*Geworfenheit*], t. y. kartu su čia-būties faktine

esaties ištrynimas arba susilaikymas nuo jos[12]. Bloga sąmonė – be intencijų, be siekių, be apsauginės personažo kaukės, kuris, nurimęs ir įsitvirtinęs, stebi save pasaulio veidrodyje. Be vardo, be situacijos, be titulų. Esaties bijanti esatis, apnuoginta nuo visų atributų. Šis nuogumas – ne tiesos atskleidimo ar atradimo nuogumas. Per savo neintencionalumą, šiapus bet kokio norėjimo, iki bet kokios klaidos, per savo neintencionalų identifikavimą tapatybė pasitraukia nuo savęs teigimo, nuo atkaklaus grįžimo savęsp. Nešvari sąžinė arba drovumas – be kaltumo apkaltinta ir atsakinga už pačią savo esatį. Niekur nedalyvaujančiojo[13], neišteisintojo atsargumas, „svečio žemėje“, pasak psalmininko, neturinčio nei tėvynės, nei namų ir nedrįstančio įeiti atsargumas. Būtent tai, ko gero, ir yra pirminė dvasinio gyvenimo vidujybė. Ne būti pasaulyje, bet būti užklaustam. Tuo remiantis ir tai „prisimenant“, „aš“, jau įsitvirtinantis ir apie save tvirtinantis (ar save sutvirtinantis) pasaulyje ir būtyje, lieka pakankamai dviprasmis (ar gana mįslingas), idant pačia savo patybės[14] emfatinės tapatybės raiška – kalba, sakymu *aš*[15] – pripažintų save, pasak Pascalio, kaip nepakenčiamą[16]. Didžiausią pirmenybę turintis principas „A *yra* A“ (suvokiamumo protu ir reikšties[17] princi-

egzistencija tveriantis buvinys kiekvieną kartą jau yra atvertas. Kartu su projektu, su projekte atvertu pasauliu atsiskleidžia tai, kuo remiantis kaip tik ir gali būti atvertas tveriantis buvinys“ (Heidegger M., *Gesamtausgabe* (B. XXIV: *Die Grundprobleme der phänomenologie*), Frankfurt-am-Mein: Vittorio Klostermann, 1975, S. 239).

[12] *discrétion* – dviprasmiškas žodis, ypač jei atkreipiamas dėmesys, kad jis padarytas iš būdvardžio *discret*: 1) „kuklus, susilaikantis“; 2) „atskiras, diskretus, nesudarantis tęstinės vienovės“. Tad šiuo atveju gali būti kalbama tiek apie susilaikymą nuo esaties, tiek apie esaties diskretumą, netęstinumą, jos trūkčiojimą, pertraukiamumą.

[13] Orig. *non-investi*.

[14] *ipséité* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 19 red. past.

[15] Orig. *le dire je*.

[16] Žr. str. *Pastabos apie prasmę* 41 red. past.

[17] *signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

pas), šis suverenumas, ši žmogiškojo „aš" laisvė – visa tai taip pat yra, jei galima taip pasakyti, nusižeminimo atėjimas. Būties teigimo ir sutvirtinimo užklausa, kurią galima atrasti net žymiuosiuose (ir šiek tiek retoriniuose) „gyvenimo prasmės" ieškojimuose, tarsi „aš" pasaulyje, jau įgavęs prasmę remdamasis vitaliniais, dvasiniais ar socialiniais tikslais, kiltų iš savo nešvarios sąžinės.

Ikirefleksinė, neintencionali sąmonė negali būti aprašoma kaip šio pasyvumo įsisąmoninimas, lyg joje iš karto išsiskirtų refleksija subjekto, kuris tarsi įsitvirtintų „nelinksniuojamame vardininke", užtikrintas visiškos savo teisės būti, ir kuris „valdytų" neintencionalumo drovumą kaip peržengtiną proto vaikystę ar nejautrią psichiką ištikusį silpnumo priepuolį. Neintencionalumas iš karto yra pasyvumas, o „kaltininkas"[18] tam tikra prasme yra jo pirmasis „linksnis"[19]. Tiesą sakant, šis pasyvumas, kuris nėra jokio veiksmo koreliatas, ne tiek aprašo neintencionalumo „blogą sąmonę", kiek nesileidžia būti per ją aprašomas. Bloga sąmonė, kuri nėra egzistavimo, turinčio reikšmę per baugulį, baigtinumas[20]. Visada priešlaikė mano mirtis sužlugdo būtį, kuri kaip būtis tveria būtybėje, bet šis papiktinimas nesukrečia švarios būties sąžinės ir neatimama *conatus* teise pagrįstos moralės. Per neintencionalumo pasyvumą – per patį jo spontaniškumo būdą ir iki bet kokio „metafizinio" idėjų formulavimo šia tema – užklausiamas pats teisingumas įsitvirtinimo būtyje, kurį patvirtina intencionalus mąstymas, dabarties[21] pažinimas ir už-

[18] *accusatif* – lotyniškas galininko linksnio, kurį Levinas priešpriešina vardininkui (*nominatif*), pavadinimas. Norint išreikšti šio linksnio etimologiją, pasirinktas J. Jablonskio sugalvotas pavadinimas „kaltininkas". Plg. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

[19] *son premier „cas"* – žaidžiama žodžio *cas* daugiareikšmiškumu. Yra dvi pagrindinės reikšmės: 1) „linksnis"; 2) „atvejis, padėtis, situacija".

[20] Aliuzija į Heideggerį ir atsiribojimas nuo jo.

[21] *main-tenant* – žr. str. *Hermeneutika ir anapusybė* 18 red. past. ir str. *Pastabos apie prasmę* 16 red. past.

valdymas; užklausiama būtis kaip nešvari sąžinė. Būti užklausiamam, bet taip pat būti pateiktam klausimui, į kurį reikia atsakyti, reiškia kalbos gimimą. Reikia kalbėti, reikia sakyti *aš*, būti pirmuoju asmeniu, būti būtent „aš“. Tačiau tada, teigiant savąją „aš“ būtį, reikia atsakyti už savo teisę būti.

3. Reikia atsakyti už savo teisę būti, remiantis ne kokio nors anoniminio įstatymo abstrakcija, ne kokiu juridiniu vientisumu, bet per baimę dėl kito asmens. Ar mano „būtis pasaulyje“ arba mano „vieta po saule“, mano „pas mane“[22], nebuvo vietų uzurpavimas, priklausančių kitam – per mane jau engiamam ar alkstančiam žmogui? Baimė dėl viso to, ką mano egzistavimas, nepaisydamas savo intencionalaus ir sąmoningo nekaltumo, gali įvykdyti kaip prievartą ir žudymą. Baimė, iškylanti už mano „sąmonės ribų“ ir už grynos tvermės būtyje sugrįžimų į švarią sąžinę, kad ir kokie jie būtų. Baimė, kuri mane pasiekia iš kito asmens veido. Kraštutinis, fenomeno plastines formas draskantis artimojo veido tiesumas. Išstatos mirčiai beginklis tiesumas. Ir iki bet kokios kalbos, iki bet kokios mimikos į mane besikreipiantis prašymas iš absoliučios vienatvės gelmių. Besikreipiantis prašymas arba paskelbtas įsakymas[23], mano esaties ir mano atsakomybės užklausa.

Baimė ir atsakomybė už kito žmogaus mirtį, net jei galutinė šios atsakomybės už kito asmens mirtį prasmė būtų atsakomybė nepermaldaujamumo akivaizdoje ir kraštutiniu atveju[24] įsipareigojimas nepalikti kito žmogaus vieno mirties akivaizdoje. Net jeigu mirties akivaizdoje, kai pats manęs prašančio[25] veido

[22] *mon chez moi* – žr. str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 22 red. past.

[23] *ordre signifié* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 94 ir 65 red. past.

[24] *à la dernière extrémité* – frazė gali būti verčiama keleriopai, nes kartu yra frazeologizmas, kurio atitikmenys lietuvių kalboje yra „būti ant mirties ribos“, „laukti paskutinio atodūsio“.

[25] *qui me demande* – žr. *Įžangos žodžio* 18 red. past.

tiesumas pagaliau visiškai atskleidžia tiek savo beginklę išstatą, tiek savo paties stojimą priešais[26], net jeigu kraštutiniu atveju kito-žmogaus-nepalikimas-vieno šioje konfrontacijoje ir šiame bejėgiškame susidūrime reiškia tik atsakymą į prašymą, kuriuo į mane kreipiamasi: „štai aš"[27]. Tai, be abejo, socialumo paslaptis ir, kad ir kaip tai būtų nuvalkiota ir tuščia, meilė artimui, meilė be geismingumo.

Baimė dėl kito asmens, baimė dėl artimo mirties yra mano baimė, bet anaiptol nėra baimė *dėl* savęs. Tad ji aiškiai skiriasi nuo puikiosios jausenų fenomenologinės analizės, kurią pasiūlo *Sein und Zeit*[28]: tai refleksinė struktūra, kur jaudulys visada yra jaudulys, atsirandantis *nuo* kokio nors jaudintojo, bet taip pat jaudulys *dėl* savęs paties, tad jaudulys čia yra susijaudinimas – pa*si*baisėjimas, ap*si*džiaugimas, nu*si*minimas ir t. t., dvigubas *nuo* ir *dėl* „intencionalumas", kuriam būdingas jaudulys *par excellence*, baugulys kaip būtis-myriop, kurioje baigtinė būtybė *nuo* savo baigtinumo sujaudinta *dėl* paties šio baigtinumo. Baimė dėl kito žmogaus nevirsta bauguliu dėl *mano* mirties. Ji pranoksta Heideggerio *Dasein* ontologiją. Ji pranoksta etinę būtybės sumaištį anapus jos švarios sąžinės būti „dėl pačios šios būties", kurios baigtį ir papiktinimą (nors nesužadindama jos skrupulų) žymi būtis-myriop.

Per būties-dėl-pačios-šios-būties „natūralumą", kurio atžvilgiu visi daiktai kaip *Zuhandenes*[29] ir net kitas žmogus atrodo

[26] Orig. *faire face*.

[27] *me voici* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 68 red. past.

[28] Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 16 red. past.

[29] „parankūs" (vok.) – „Buvinys, kurį sutinkame tiesiogiai, su kuriuo turime reikalą, turi ontologinę įrankio [*Zeug*] konstituciją.<...> įrankis – tai ne tik, pavyzdžiui, rašiklis ar siuvimo mašina, bet viskas, kas skirta vartojimui ir kuo mes naudojamės tiek privačioje, tiek viešoje erdvėje. Šitaip plačiai suvokiant šią sąvoką, tiltai, gatvės, apšvietimas yra tokie pat įrankiai. Visa, kas turi šios rūšies būties modusą, mes vadiname *das Zuhandene* –

įgavę prasmę, yra užklausiama esminė prigimtis. Apgrąža, atsirandanti dėl kito asmens veido, kai pačiose fenomeno šviesos gelmėse įgyja reikšmę reikšties *perviršis*, kurį galima būtų pavadinti šlove. Ar tai, kas vadinama Dievo žodžiu, nepasiekia manęs per prašymą, kuriuo į mane kreipiamasi ir manęs reikalaujama ir kuris dar iki bet kokio kvietimo dialogui sudrasko formą, kuria į mane panašus individas man pasireiškia ir pasirodo tik tam, kad taptų kito žmogaus veidu? Bet kokios būties-pasaulyje jausenos atžvilgiu naujumas mano neabejingumo absoliučiai skirtingam[30], kitam, nereprezentuojamam, neužčiuopiamam, t. y. mane pašaukiančiai[31] Begalybei, naujumas, sudraskantis reprezentaciją, per kurią reiškiasi žmonių giminės būtybės, idant kito asmens veide man nurodytų[32] vienintelį ir išrinktąjį, nuo kurio neįmanoma išsisukti. Dievo pašaukimas tarp manęs ir Jo, kuris man kalbėjo, neįtvirtina kokio nors *ryšio*, jis neįtvirtina to, kas (nesvarbu, kaip pavadintum) būtų kokia nors elementų konjunkcija – bendra egzistencija ar sinchronija (tegul ir ideali). Begalybė negali reikšti pabaigos siekiančiam mąstymui, o su-Dievu[33] nėra koks nors galutinis tikslas. Žmoguje sąmonė, siekusi savo ontologinės būties tvermės ar ėjusi į mirtį, kurią ji laiko galutine mintimi, turbūt pertraukiama per šį su-Dievu

buviniu po ranka, disponuojamu buviniu. <...> čia svarbu būtent tai, kad jis pa-rankus [*zu-handen*] kasdieniam naudojimui ir kasdieniame naudojime, tuo tarpu kitu požiūriu čia-būtis savo faktiškoje būtyje-pasaulyje tam tikru būdu yra suartėjusi su šiuo buviniu ir jį supranta taip, lyg tai būtų jos pačios darbas. Tačiau įrankių naudojimas čia-būtį visada jau nukreipia į būtį su kitu asmeniu. Kai ji naudoja įrankį, čia-būtis visada jau yra būti(s) su kitu asmeniu <...> (Heidegger M., *Ibid.*, S. 414).

[30] *...nouveauté d'une non-indifférence pour moi de l'absolument différent...* – žr. str. *Ideologija ir idealizmas* 27 red. past.

[31] *lequel m'assigne* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 77 red. past.

[32] *désigner* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 80 red. past.

[33] *l'à-Dieu* – žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 48 red. past.

arba per Dievo baimės neredukuojamumą į eschatologiją, nes kaip tik tai anapus būties reiškia žodis šlovė. Būties ir nebūties alternatyva nėra galutinė. Su-Dievu nėra būties procesas; pašaukime aš esu nusiųstas pas kitą žmogų, per kurį šis pašaukimas įgyja reikšmę, esu nusiųstas pas artimą, dėl kurio turiu baimintis.

Už būties teigimo, analitiškai (arba gyvuliškai) tveriančio savo būtyje, ir ten, kur esama idealios stiprybės tapatybės, identifikuojamos, patvirtinamos ir sutvirtinamos žmogiškųjų individų gyvenime bei jų kovoje už egzistenciją, yra vitališkas, sąmoningas ir racionalus „aš" stebuklas, kai Dievas per artimo veidą pareikalauja savimi atsikračiusio ir Dievo bijančio „aš", ir šis stebuklas yra tarsi amžino ir neapgręžiamo tapatybės grįžimo į save pačią ir jos loginės bei ontologinės privilegijos neliečiamumo suspendavimas[34]. Jos idealaus pirmumo, neigiančio bet kokią kitybę, suspendavimas pašalinant trečiąjį. Karo ir politikos, kurie laikomi To Paties ir Kito santykiu, suspendavimas. Per „aš" suverenumo pozicijos atėmimą, per „aš" nepakenčiamumo modusą etika (o galbūt ir pats sielos dvasingumas) įgyja reikšmę. Žmogiškumas arba žmogiška vidujybė – tai grįžimas į neintencionalios sąmonės vidujybę, į nešvarią sąžinę, į jos galimybę dėl neteisingumo būgštauti labiau negu dėl mirties, teikti pirmenybę patirtai, o ne padarytai neteisybei, ir tam, kas išteisina būtį, o ne ją garantuoja. Būti ar nebūti – tai ko gero nėra klausimas *par excellence.*

„Visa yra Dievo rankose, išskyrus Dievo baimę", – sako Rab Hanina, cituojamas viename senoviniame Talmudo puslapyje (*Berakhot*, 33 B). Dievo baimė – žmogaus reikalas. Tad baiminimasis, kurio visagalis teologijos Dievas savo visagalybėje negali neįkvėpti sukurtai būtybei, nėra baimė Dievo, kuris, kaip tęsia Rab Hanina, yra „vienintelis Dangaus lobyno lobis".

[34] *suspension* – fenomenologinis terminas, reiškiantis išankstinių nuostatų suskliaudimą, laikiną sustabdymą, atidėjimą.

KALBĖJIMO BŪDAS*

Keliuose puslapiuose norėtume aptarti prieštaringumą principo, teigiančio etinio suvokiamumo protu nepriklausymą nuo teoriško ir būties mąstymo diskurse, kuris pats yra teoriškas ir kuris, trokšdamas *visiško įsisąmoninimo*, vis dėlto siekia įtvirtinti „nešvarios sąžinės“[1] pirmumo teisę prasmingumo sąrangoje.

Filosofija kaip mokslas, kaip suvokimas, pretenduoja į pažinimą; ji nusako „tai, kas yra pažinimas“, jos teoriška esmė esanti nepaneigiama. Tai teisinga bet kokiam mūsų diskursui, pradedant pirmu ir baigiant paskutiniu jo teiginiu. To, kas pasakyta filosofijoje, reikšmė yra pažinimas – teisingas ar klaidingas – ir remiasi su šiuo pažinimu susijusia *būtimi*, [ši reikšmė] yra ontologija. Šių tarpusavyje susijusių referentų – pažinimo ir būties – pirmenybę, kitaip sakant, teoriško suvokiamumo protu ar ontologijos pirmenybę tarp suvokiamumo protu modusų ar sistemų, arba tarp kitų prasmių, kurias galima būtų įsivaizduoti ar rasti, paliudys neišvengiamas atsigręžimas į pažinimą ir būtį, pasireiškiantis net filosofinėje ištarmėje, kuri, progai pasitaikius, drįsta užginčyti šią pirmenybę. Platono *Parmenido* pirmosios hipotezės *Vienis*, kuris neturėtų „būti nei įvardytas, nei nusakytas, nei manomas, nei pažintas“ (142 a), neatskiriamas nuo būties, kadangi jis įvardijamas, parodomas ir pažįstamas kalboje, skelbiančioje ir siekiančioje įrodyti šį Vienio ir būties atskyrimą.

* Spausdinta knygoje *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, 1980.

[1] „visiškas įsisąmoninimas“ – *pleine conscience* (pažodžiui „pilna, nieko nestokojanti sąmonė“); „nešvari sąžinė“ – *mauvaise conscience*; žr. str. *Nešvari sąžinė ir nepermaldaujamumas* 1 red. past. Originale akivaizdi šių sąvokų priešpriešа.

Tokio įrodymo modelis akivaizdžiai toks pat, kaip ir klasikinis skepticizmo paneigimo modelis, tarp kitko, niekada skeptiniams kalbėjimams netrukdęs nei sugrįžti ir atsinaujinti, nei pretenduoti į filosofinį kilnumą. Intelektinė šio modelio jėga kyla iš to, kad tiesos neigimas negali sutrukdyti refleklyviai sugrįžti prie šio neigimo apmąstymo. Tokiu atveju reflektyvus sugrįžimas šiame apmąstyme užčiuopia tiesos, atsirandančios tiesos neigimo vietoje, ištarmę: kiekvienam reflektyviam sugrįžimui skirtas ir leistas teiginys, kuris atpažįsta būtį net nebūties reikštyje[2].

Vis dėlto reikėtų savęs paklausti, ar kiekvienas neigimas priima tokią refleksiją, ar, pavyzdžiui, poetinis mąstymas, kuris iškart veikia žodžių terpėje juos surasdamas, kaip pasakytų Picasso, anaiptol jų neieškodamas, turi laiko dar ir klausytis refleksijos; ar būtent poetinis mąstymas ir kalbėjimas nėra kaip tik pakankamai stiprus ar pakankamai atsidavęs savo kerigmai, pakankamai nepaneigiamas, kad galėtų sutrukdyti refleksijos užsisklendimą savyje[3] ar kad neklausytų jos prieštaros; ar poezija nėra apibrėžiama būtent šiuo tobulu tiesumu ir šia skuba. Ypač reikėtų savęs paklausti, ar filosofija kitokiu arba jai savitu būdu, nepaisydama savo teoriškos esmės, tam tikru kaitaliojimosi ar dviprasmiškumo būdu (jos pašaukimo mįslė) nėra laisva ontologinės refleksijos, kurios ji klausosi, sugestijas bei stilių kartais laikyti galutiniais, o kartais – ir tuojau pat – paprastomis formomis, būtinomis mąstomos prasmės *regimumui*? Nors, pavyzdžiui, tiesioginės nuosakos sakinys kaip netiesioginis klausimas po savo kategorine forma gali slėpti ir apimti *klausimą* kaip modalumą, išvestą iš tvirtinimo, iš *apophansis*[4], iš tikėjimo po-

[2] *signifiance* – žr. str. *Apie būdraujančią sąmonę* 16 red. past.

[3] *repliement de la réflexion* – žr. str. *Dievas ir filosofija* 27 red. past., str. *Apie mirtį Ernsto Blocho mąstyme* 11 red. past., str. *Transcendencija ir blogis* 22 red. past.

zicijos, suvokiamą kaip pirmapradis modalumas, tačiau filosofas, tematizuodamas visą *klausimo* problemiškumą, tarsi tai būtų būties klausimas, gali vėl ieškoti jo pirminės ir jam būdingos reikšties, net jei jis ir būtų kilęs, kaip jau buvome užsiminę, iš nešvarios būties sąžinės[5]. Skepticizmo paneigimas, kuriuo pasirėmėme kaip modeliu, taip pat veikia racionalumo, būdingo būties pažinimui, būdingo jau išdėstytos struktūros ontologijai, gilumoje. Tačiau filosofas taip pat gali savęs paklausti, ar ontologinio suvokiamumo protu nustatymas nekyla jau iš ontologinio mąstymo ir net tada, kai šis nustatymas yra išstatomas – leidžiasi pamatomas – jau pajungiant jį išstatančių teiginių struktūrai, kurios teisėtumą jis dar tik nustatinėja?

Kad šis pajungimas išstatos formoms neatsitiktinis, niekas ir nesuabejos (1). Niekas iš tikrųjų negali nepripažinti, kad teoriškas ontologijos racionalumas jokiu būdu nėra kokia nors prasmės reikšties peripetija, net jeigu ir yra pagrindo prieštarauti, kad jis reiškia galutine ar pirmine reikštimi. Ontologija yra būtent būties tiesa, at-vėrimas, ato-danga, parodymas. Bet ar *matymas* ir *parodymas* įteisina *matymą?* Ar tikrai galiausiai tiesa įteisina tiesos ieškojimą, ar tikrai tiesos ieškojimas įteisinamas juo pačiu, tarsi tiesa sutaptų su Gėrio Idėja? „Būtent pažinimas <...> kaip teikiančioji, visomis savo formomis pirmapradė sąmonė yra galutinis kiekvieno racionalaus teiginio teisės šaltinis."[6] Be abejo, šis Husserlio teiginys galioja jau būties akivaizdoje įkurdintam mokslui. Bet ar jis nedviprasmiškai pritaikomas filosofiniam pažinimui, pretenduojančiam mąstyti už mokslo ribų? Tai, kad racionalumas gali vadintis *įteisini-*

[4] Žr. *Įžangos žodžio* 1 red. past.

[5] Orig. *la mauvaise conscience d'être.*

[6] Husserl E., *Gesammelte Werke*, Den Haag: Nijhoff, B. III, S. 43. Husserlio tekste vietoj Levino cituojamo žodžio „pažinimas" yra „netarpiška žiūra", t. y. žiūra apskritai.

mu, o ne visuomet įrodymu, kad suvokiamumas protu remiasi teisingumu, nėra paprastas metaforų žaismas. Ar priežastys, jei jų koks nors protas ir nežino[7], dėl to nustoja prasmingai reikšti? Nepriskirdama šių „Protui nepažįstamų priežasčių“[8] širdžiai arba klausdama savęs, kokią prasmę pritiktų suteikti šiems žodžiams, filosofija šias priežastis gali suprasti už refleksijos jai atveriamų ontologinių formų. Prasmė, kurią filosofija šių formų pagalba leidžia pamatyti, išsilaisvina iš leidžiančių tai pamatyti teoriškų formų ir nusakoma taip, lyg šios formos nesuaugtų kaip tik su tuo, ką jos leidžia matyti ir nusakyti. Mąstymas neišvengiamoje kaitoje juda tarp šių dviejų galimybių.

Būtent čia, santykyje su ontologiniu dogmatizmu ir jo vienašališku skaidrumu, slypi filosofijos mįslė. Tačiau drauge kaip jos krizės nenutrūkstamumas. Konkrečiai tai reiškia, kad filosofijoje ontologinis teiginys lieka atviras tam tikrai redukcijai, nuolat pateiktas atsisakymui ir norui būti visiškai kitaip pasakytam[9].

(1) Viename nedatuotame Franzo Rosenzweigo laiške Martinui Buberiui (žr. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk – Gesammelte Schriften – Briefe und Tagebücher*, Den Haag: Martinus Nijhoff, vol. II, p. 824–827), kurį Fribourg-en-Brisgau teologijos fakulteto profesorius Bernhardas Casperas puikiai pakomentavo ir tiksliai nušvietė (žr. *Philosophisches Jahrbuch*, Fribourg-Munich: Karl Aber, 1979, vol. II, p. 225–238), *Etoile de la Rédemption* [*Atpirkimo žvaigž-*

[7] Orig. *...les raisons qu'une certaine raison ignore...*

[8] *...raisons que la Raison ne connait pas...* – Pascalio citata, prieš tai (žr. šio str. 7 red. past.) – šios citatos parafrazė. Žr. str. *Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme* 38 red. past.

[9] *...disposée à se dédire et à se vouloir tout autrement dite* – apie filosofavimo būdą kaip nuolatinį atsisakymą to, kas pasakyta, žr. str. *Dievas ir filosofija* VI skyriaus 18 poskyrį ir 99 red. past. Taip pat žr. Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1974, p. 78–86, 267–284.

dė] autorius, paprašytas pareikšti draugišką nuomonę apie pirmuosius *Ich und Du* [*Aš ir Tu*] bandymus, priekaišauja Buberiui, kad pirmapradis žodis, *Urwort* – Aš-Tai (*Ich-Es*), yra silpnas. Jis vadina jį *nelaikšiu* (*Krüppel*), neatitinkančiu tikro kalbos, paremtos būtimi, svorio, neatitinkančiu nedialoginio teiginio. Tačiau įvardžio *Tai (Es)*, nurodančio tematizuotą būtį formulėje *aš-tai*, neutralumas, Rosenzweigo manymu, ypač priklauso nuo *Aš* silpnumo, kuris kraštutiniu atveju tiktų idealistiniam tikrovės interpretavimui, objektų konstituavimui per transcendentalinio *Aš* subjektyvybę, bet netiktų realiai tikrovei, *kūriniui*, kurio absoliutumas priklauso nuo Dievo, kuris negali būti išreiškiamas nei kaip *Aš*, nei iki galo kaip Tu, bet kuris yra Jis, trečiasis asmuo, daugiau neturintis nieko bendra su dialoge nepaisomu *jis*. Tikrasis žodis pasaulio būčiai esąs „Jis-Tai". „Jis teikia gyvybę ir numarina." Tikroji teiginio, išsitariant *apie* būtį, ir kalbos, naudojant šiuos teiginius, svarba, Rosenzweigo manymu, pasireiškia būtent pačiu tuo faktu, kad *Aš-Tu* teorija, esanti fundamentalioje Buberio knygoje, nuo pradžios iki pabaigos yra sukurta šia kalba. Štai dar vienas skepticizmo paneigimo modelio panaudojimas! Tačiau akivaizdu, kad ontologinės kalbos čia reikalaujama remiantis ne būties, kurioje slypėtų visos prasmės, amžinumu ir galutinumu, bet visa kūrimo teologija, būčiai suteikiančia pamatą arba pradžią ir tikrąjį svorį.

ŽODYNĖLIS

absence – nesatis
acte – veiksmas; aktas
action – veiksmas
activité – veikla; veiklumas
adéquation – adekvatumas; atitikimas
affecter – sujaudinti
affectif – jausminis
affection – jausena; sujaudinimas; afektas
affectivité – jausenos būviai
affermissement – įsitvirtinimas
affirmation – teiginys; tvirtinimas; teigimas
Aimable – numylėtasis
Aimé – mylimasis
altération – iškrypimas
altéré – pavaldus laiko veikimui
altérité – kitybė
angoisse – baimė
aperception – apercepcija
apodicticité – apodiktiškumas
apparaître – pasirodyti
apparaître (l') – reiškinys; reiškimasis
apparence – regimybė; išorinis pavidalas
apparition – pasirodymas
apparoir – išorinis pasireiškimas
apprésentation – aprezentacija
approche – artinimasis; (pri)artėjimas; prieiga
appropriation – pasisavinimas, įsisavinimas
aspiration – troškimas
assertion – tvirtinimas
assignation – šaukimas
assomption – sąmoningas pri(si)ėmimas; suvokimas
assujetissement – atsidavimas
atribut – atributas
attitude – nuostata
au-delà (l') – anapusybė
auto-fondation– savigrinda
autre (l') – kitas
autrui – kitas asmuo
avenir (l') – atėjimas; ateitis
aventure – nuotykis

cognitif – pažintinis
coïncidence – sutapimas
commander – valdyti; kontroliuoti; reikalauti
commandement – priesakas
compréhension – supratimas
comprendre – suprasti-apimti
condition – padėtis; sąlyga
confirmation – patvirtinimas

connaissance – pažinimas
conscience – sąmonė; įsisąmoninimas
conscience (mauvaise) – nešvari sąžinė
conscience de soi – savimonė; savižina
constituer – konstituoti; sudaryti
contact – sąlytis
contenir – turėti savyje; sutureti
contenu (le) – turinys
contester – nepripažinti; užginčyti
co-présence – bendra esatis
corrélatif (le) – koreliatas
corrélation – sąryšis
course (de l'être) – (būties) vyksmas
crainte – baiminimasis (bet „Dievo baimė")
créature – kūrinys

dédit – atsisakymas
déficience – nepakankamumas
démarche – eiga
démesure – beribiškumas
demeurer-le-même – išlikimas-tuo-pačiu
dénontiation – išsklaidymas; atskleidimas
dénudation – apnuoginimas
dénûment (dénuement) – skurdumas; nepriteklius
déploiement – išsklaida; išskleidimas
dérangement – sutrikdymas
désastre – neganda
désigner – pažymėti; nurodyti
désir – geismas
désirabilité (de l'Infini, de Dieu) – (Begalybės, Dievo) geidžiamumas
Désirable (le) – geidžiamybė; geismo objektas
dévoilement – atskleidimas
dé-voiler (le) – ato-danga
dévotion – pasišventimas
différence – skirtìs
dire (le) – sakymas
dissimuler – pridengti
distance – distancija; nuotolis
distinction – perskyra
dit (le) – tai, kas pasakyta
donné (le) – duotybė; duotas dalykas
donnée (la) – duomuo
donner (le) – duotìs
droiture – tiesumas
durée (la) – trukmė
durer – trukti

éblouissement – apžilpimas
écart – atotrūkis; nuotolis
échappement – ištrūkimas
éclatement – trūkinėjimas; sprogimas
égal – vienodas; viskam prilygstantis
égalité – lygybė; sulyginimas

egourdissement – sąstingis
élection – išrinktumas
embrassement – aprėpimas
emprise (l') – užvaldymas
en-deçа (l') – šiapusybė; šiapus
engagement – įsipareigojimas
englobement – aprėptis
énigme – mįslė; mįslingumas
ensemble (l') – visuma
en-soi (l') – būtis savyje
entendement – intelektas
entente – išgirdimas; supratimas
entité – esinys
équité – nešališkumas
essance – esmas
essence – esmė
étant (le) – buvinys; būtybė
état – būvis; būsena
état affectif – jausenos būvis
être (l') – būtis; buvinys; būtybė
éveil – išbudimas
éveiller – išbudinti
évenement d'identification – identifikavimo veiksmas
exaltation – šlovinimas; išaukštinimas
excès – perteklius
excession – perteklius
exercice – veikla; veikimas
exhibition – išrodymas
exister (le) – egzistavimas
expérience – patirtis
exposition – išstata; išdėstymas

fermeté – tvirtumas
finalité – tikslingumas
fini (le) – baigtinybė
finitude – baigtinumas
fission – skilimas
fissure – įskilimas
fixité – pastovumas
flux – tėkmė

généralité – bendrybė
geste d'être – būties žygis

hauteur – aukštybė
hors-de-soi (le) – ekstatiškumas
humain (le) – žmogiškumas; žmogus
humanité – žmogiškumas; žmonija; žmogus

idée-mise-en-moi – į mane įdėta idėja
identique (le) – tapatumas; tapatus dalykas
identité – tapatybė
illéité – jisybė
immédiat – netarpiškas
immémorial (l') – neatmenamybė
inaltéré – nekintantis
inassumable – nepriimamas
incompréhension – neapimamumas
index – rodiklis
indication – nurodymas
indigence – skurdumas; vargas
indiscernable – neišskiriamas

infini (l') – begalybė
infinité – begalinumas
inquiétude – neramumas; nerimas; neraminimas
insaisissable – nepagaunamas
intellection – suvokimas protu
intelligence – intelektas; protas
intélligible – suvokiamas protu
interrogation – klausinėjimas
interruption – pertraukimas; nutraukimas; pertrūkis
intrigue – veiksmas; intriga
investissement – apsiautimas
irremplaçable – nepakeičiamas
itération – kartotė

jouissance – mėgavimasis
jugement – sprendinys

livré (je suis) – (esu) atiduotas
longueure (de temps) – (laiko) tąsa
lucidité – (sąmonės) aiškumas; nušvitimas

mainmise – užgrobimas
maintenance – patvarumas
manifestation – reiškimasis; pasireiškimas
manifesté (le) – apraiška
manque – stoka; stygius
mise en cause – užklausimas
mise en question – užklausa
modalité – modalumas
mode – modusas
modification – pokytis; modifikacija
moi (le) – „aš"
mouvement – kaita; judesys
même (le) – tas pats

non-contenable – nesuturimas
non-indifférence – neabejingumas
non-installation – neturėjimas kur įsitaisyti
nudité – nuogumas

obédience – paklusnumas
obéir – paklusti
obéissance – paklusnumas
objectivation – objektyvavimas
obligation – privalomybė; priedermės (dgs.)
obséder – apsėsti
ordonné – pateiktas
ordonner – paskirti
ordre – sąranga; tvarka
originaire – pirminis; pirmapradis
origine – kilmė
originel – pirminis
ouverture – atvirumas; atvertis

pensable (le) – mąstinys
pensé (le) (*cogitatum*) – mąstinys
pensée sensée (la) – racionalus mąstymas
percée (la) – properša

perception – juslinis suvokimas
perdurance – tvermė
permanence – pastovumas
persévérance – tvermė
persistance – tvarumas
peur – būgštavimas
plaisir – malonumas
pointer – dingtelėti; iškilti
ponctuel – taškinis
porté – paremtas
posée – įtvirtintas (-amas); nustatytas
position – įsitvirtinimas; pozicija; padėtis; pastatymas
possession – įvaldymas; pasisavinimas; nuosavybės turėjimas
pour-soi (le) – būtis-sau
préalable – išankstinis; ankstesnis
présence – esatis
présence à soi – savi-esatis
présent (le) – esamybė
présentation – pateikimas esatyje
présenter – pateikti esatyje
prise (la) – suvokimas
privation – stoka; trūkumai (dgs.)
procédé (le) – veikimo būdas
processus – procesas
prochain (le) – artimasis
proposition – teiginys
propre – nuosavas, savas
propre (le) – savastis
propriété – nuosavybė
proximité – artumas; priartėjimas
psychisme – psichinė veikla; psichika
pulsion – potraukis

questionnement – klausinėjimas
quidité – kasybė
quiétude – rimtis

rapport – ryšys
rassemblement – sutelktis
rationalisme – racionalizmas
rationalité – racionalumas
réceptivité – imlumas
rectitude – tiesumas
recueillement – susikaupimas; sutelkimas
recueillir – sutelkti
récupération – atstatymas
redouter – būgštauti
réel (le) – tikrovė
référence – nuoroda
réfléchir – reflektuoti
réflexion – refleksija; apmąstymas
relation – santykis; ryšys
réminiscence – prisiminimas
repos – ramybė; rymojimas
reposer (le) – stovėjimas
représentation – reprezentacija
responsabilité – atsakomybė
ressaisissement – susigaudymas; susitvardymas
retournement – apgrąža; virsmas
retrouvaille – susigrąžinimas; susitikimas; suradimas

réveil – pabudimas
reveiller – pažadinti
révélation – apsireiškimas
rupture – pertrūkis

s'achever – užsibaigti
s'assumer – prisiimti
s'éveiller – išbusti; pažadinti save
s'exalter – būti išaukštintam
saisie (la) – pagava
saisir (le) – užčiuopimas; sugriebimas
saisissable – apčiuopiamas
saisissement – susigaudymas
savoir – pažinimas; žinojimas
se manifester – pasireikšti
se montrer – pasirodyti
se poser – įsitvirtinti; iškilti; būti nustatytam
se présenter – pasirodyti esatyje; pateikti save
semblence – atrodymas; regimybė
sens – juslė; prasmė
sensé (le) – prasmingumas; racionalumas
sensibilité – jautrumas
sensible (le) – jusliškumas
séparation – atskyrimas; atskirtumas
signifiance – reikštìs
signifiant – reiškiantis; reikšmingas
signifier – reikšti; turėti reikšmę
signitif – reikšminis
singularisation – išskyrimas
singularité – vienatinumas
société – socialumas
soi – „pats"
solide (le) – patvarumas
solidité – patvarumas
soumission – pavaldumas
sous-jacent – po-grindinis
souvenir – atsiminimas
subir (le) – potyris
subjectif (le) – subjektyvumas
subjectivité – subjektyvybė
sublime – didingas
substitution – pakeitimas
suffisance à soi – savipakankamumas
sujétion – pavaldumas
supporter – pakelti
susception – priėmimas

temporalisation – įlaikinimas
tendance – polinkis
terme – narys; elementas; terminas; riba
théorétique – teoriškas
théorique – teorinis
totalité – totalybė; visybė
transcendance – transcendencija
transcendant (le) – transcendentas
traumatisme – trauma

ultime – galutinis

ultimité – galutinumas
unicité – vienatinumas
unité – vienovė
un-pour-l'autre (l') – vienas-dėl-kito, vienas-už-kitą

œuvre – darbas, darbavimasis
œuvrer – darbuotis

valeur – vertė
valoir (le) – vertėjimas
valorisation – įvertinimas
vécu (le) – išgyvenimas
veille (la) – būdravimas
veillée (la) – budėjimas
vigilance – budrumas
visé (le) – siekinys
visée (la) – siekis; nusitaikymas
visée visante – nutaikytas siekis
viser – siekti; taikytis
vision – žiūra
vivre (le) – gyvastis
vouloir (le) – norėjimas
vu (le) – matomas dalykas

Emmanuelis Levinas

APIE DIEVĄ,

ATEINANTĮ Į MĄSTYMĄ

Viršelio dail. Tomas Vyšniauskas

Leidykla „Aidai“ (SL 1728)
Tilto g. 8/3, 2001 Vilnius.
Spausdino P. Kalibato IĮ „Petro ofsetas“
Žalgirio g. 90, 2600 Vilnius
Užs. Nr.74.

„Tikroji, nepaneigiama vertė [...] [redacted]
Šventumas priklauso anaiptol [redacted]
jis glūdi įsitikinime, kad visur kitam [redacted]
pradedant fraze „aš tik po jūsų“, [redacted]
baigiant kone neįmanomu (tačiau Šventumas to reikalauja)
pasirengimu mirti už kitą. [...] Jei norite, situacija,
kai Dievas ateina į mąstymą,
anaiptol nėra nei stebuklas, nei noras suprasti kūrimo paslaptį.
Argi sukūrimo idėja yra pirmoji? Dieviškumo sukeliamas
smūgis, imanentinės sąrangos, kurią galiu aprėpti,
kurią galiu gauti iš savo mąstymo ir kuri gali tapti manoji,
pertrūkis – tai kito asmens veidas“
Levinas E. in: Poirié F.
Emmanuel Lévinas (Qui êtes-vous?)

„Begalybė – nei tema, nei pašnekovas“
Levinas iš šios knygos

„Kaip įgauna prasmę kitybės skirtis,
negrindžiama jokiu bendru pagrindu“
Levinas iš šios knygos

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos,
remiamos Atviros Lietuvos fondo.
Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais
humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais

ISSN 1392 - 1673
ISBN 9955 - 445 - 15 - 7
Rekomenduojama kaina: 22 Lt

